

تاريخ الفلسفة
المجلس الأعلى للثقافة
436
المجلد الأول
(اليونان و روما)
تأليف : فردريك كوبلستون
ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام

المشروع القومى للترجمة

تاريخ الفلسفة

المجلد الأول

(اليونان وروما)

تأليف : فردريك كوبلستون
ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام



٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٣٦
- تاريخ الفلسفة (المجلد الأول - اليونان وروما)
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ترجمة كاملة لكتاب :

History of Philosphy (Volume 1)

تـأليـــف : Frederick Copleston, S. J.

الصادر عن : Image Books

Doubleday

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084 E. Mail : asfour @ onebox. com

المحتويات

مقدمة

بقلم: المترجم

هذا هو المجلد الأول من موسوعة كبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، نقدمها إلى المكتبة العربية لأول مرة ـ على ما أعلم ـ فليس هناك كتاب عن «تاريخ الفكر الغربى» بمثل هذا القدر من الاتساع والشمول والعمق.

وقبل أن نخوض فى تفصيلات هذا الكتاب نود أن نقدم للقارىء أولاً مؤلفه. فمن هو مؤلف الكتاب؟

هو فردريك كوبلستون (١٩٠٧ ـ ١٩٩٤) ـ الفيلسوف الإنجليزى وعالم اللاهوت، الذى ولد فى ٧ إبريل عام ١٩٠٧ ودرس فى كلية «مارلبورو»، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، لينتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكيه عام ١٩٣٠، ويصبح أستاذاً لتاريخ الفلسفة فى كلية «هيثروب .Heythrop» التى ارتبط بها لفترة طويلة (١٩٣٩ ـ ١٩٧٠) ليعمل بعد ذلك كأستاذ زائر فى جامعة «سانتا كلارا» فى كاليفورنيا عام ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥ . ثم بعد ذلك فى عام (١٩٧٧ ـ ١٩٨٢) ـ وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦ ـ بالإضافة إلى إلقائه مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة محاضرات جيفورد فى جامعة «ابردين» عام ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠ . كما كان أستاذاً زائراً أيضاً فى «السويد» و«سانت أندروز».

أما مؤلفاته فهى غزيرة، فهو على الرغم من أنه يُعدّ أحد أبناء الكنيسة فإنه يفرد كتابين عن «نيتشه» ـ الفيلسوف الذى اشتهر بعدائه للمسيحية، حتى أنه كتب كتاباً بعنوان «عدو المسيح» ـ وكان الكتاب الأول الذى كتبه «كوبلستون» بعنوان: «نيتشه: فيلسوف الحضارة» ـ عام ١٩٤٢ . والكتاب الثانى بعنوان: «القديس توما ونيتشه» عام ١٩٦٤ .

إلا أن مشروعه الضخم بدأ عندما تفرغ بشكل كامل لإصدار موسوعته الكبرى فى «تاريخ الفلسفة الغربية» ابتداء من عام ١٩٤٦ . حيث أصدر الكتاب الأول عن «اليونان

والرومان» ـ وهو الذى نقدمه لك اليوم ـ وثم كان الكتاب الثانى عن الفترة من «أوغسطين» حتى «دانز سكوت». والثالث من «وليم والأوكامى» حتى «سواريز». أما الرابع فهو عن الفلسفة الحديثة: من «ديكارت إلى ليبنتز». والخامس عن «الفلاسفة البريطانيين من هوبز حتى هيوم». وهكذا تتوالى المجلدات حتى تصل إلى المجلد التاسع الذى أداره حول الفلسفة الفرنسية: «من الثورة الفرنسية: حتى سارتر، وكامى، وليفى شتراوس» فضلاً عن أنه أفرد كتاباً خاصاً عن «الفلسفة المعاصرة».

وقد انتهى من موسوعته فى «تاريخ الفلسفة الغربية» عام ١٩٧٥ أى أنه استغرق فى تأليفها ما يقرب من ثلاثين عاماً. وقال عنها بعض الباحثين إنها كُتبت «بذهن متفتح، وبطريقة موضوعية شاملة... الخ». لكنه لا ينتهى من كتابة الموسوعة تماماً، حتى يكتب فى العام التالى (١٩٧٦) كتاباً بعنوان «الفلسفة والفلاسفة»، وكتاباً آخر بعنوان: «حول تاريخ الفلسفة عام ١٩٧٩»، و«الفلسفة والثقافة عام ١٩٨٠». كما كتب كذلك عن «الفلسفة فى روسيا» عام ١٩٨٦ و«الفلسفة الدينية فى روسيا» عام ١٩٨٨ . وفضلاً عن ذلك كله فقد كانت له مناظرات ومجادلات طويلة، مع فيلسوف الوضعية المنطقية الشهير بروفسور أ. ج. آير (١٩١٠ ـ ١٩٨٩) A. J. Ayer لا سيما فيما يتعلق بمسألتين هامتين هما «وجود الله» و«إمكان الميتافيزيقا».

وفى عام ١٩٩٤ توفى الفيلسوف الإنجليزى الكبير «فردريك كوبلستون» عن عمر يناهز السابعة والثمانين.

★★★★

ونحن نقدم لك اليوم المجلد الأول من هذه الموسوعة الكبرى فى «تاريخ الفلسفة» آملين أن تظهر الترجمة العربية للمجلدات الأخرى تباعاً ـ ويعرض هذا المجلد للفلسفة عند «اليونان والرومان» فى سبعة وأربعين فصلاً، يدور الفصل الأول منها حول بعض الموضوعات العامة.

أما الفصول الباقية فهو يقسمها خمسة أجزاء على النحو التالى:

<u>الجزء الأول:</u> فى عشرة فصول، ويدور حول الفلسفة قبل سقراط.

<u>الجزء الثانى:</u> فى خمسة فصول، ويتناول الفترة السقراطية.

الجزء الثالث: في عشرة فصول، ويدرس أفلاطون ابتداء من حياته ومؤلفاته حتى الأكاديمية القديمة.

الجزء الرابع: في ثمانية فصول، عن أرسطو وجوانب فلسفته المختلفة. وهو يجعل الفصل الأخير مقارنة بين أفلاطون وأرسطو.

الجزء الخامس والأخير: في ثلاثة عشر فصلاً عن الفلسفة بعد أرسطو ويجعل الفصل الأخير: نظرة ختامية عامة.

★★★★

ويطرح المؤلف في بداية كتابه بعض الموضوعات العامة منها سؤال قد يطرأ على ذهن القارىء هو: لماذا ندرس تاريخ الفلسفة؟ ويجيب عليه بقوله: إن الإنسان المثقف لا بد أن يعرف قدراً من تاريخ بلاده، لا سيما السياسي فحسب. بل الثقافي أيضاً: فالرجل الإنجليزى لابد أن يعرف شيئاً عن «روجر بيكون»، و«فرانسيس بيكون»، و«توماس هوبز»، و«جون لوك»... الخ. فضلاً عن شكسبير، وشللي، وبيرون... وغيرهم. وقل مثل ذلك فيما يتعلق بالمثقف العربى الذى لابد أن يعرف شيئاً عن الكندى، والفارابى، وابن سينا ... فضلاً عن ابن الهيثم والخوارزمى والجاحظ والمتنبى ... الخ.

أى أن يعرف شيئاً عن تاريخ الفلسفة الإسلامية كجزء من تراث بلاده الثقافي، ثم عليه أن يعرف أيضاً كيف تأثر الفكر الفلسفى الإسلامى بالفكر اليونانى، وكيف أثَّر فى الفكر الأوربى اللاحق. وكذلك الإلمام بطرف من الثقافة الإنسانية بصفة عامة. وكما يقول المؤلف بحق: «لا أظن أحداً يزعم أن قراءة شكسبير، وتأمل ما أبدعه ميخائيل أنجلو ـ مضيعة للوقت..». وإذا كان المثقف ـ بصفة عامة ـ يحتاج إلى مثل هذه المعرفة فإن طالب الفلسفة أحوج ما يكون إليها..

ويتساءل المؤلف أيضاً: أيكون تاريخ الفلسفة أرض قتال يموج بأشلاء القتلى ـ وهى وجهة النظر القديمة إلى تاريخ الفلسفة التى سبق أن فنَّدها هيجل ـ والتى كانت ترى أن كل مذهب يقتل المذهب السابق له ويقوم بدفنه!. وقد ردَّ المؤلف على هذه النظرة بطريقة دينية خالصة، في حين أن معالجة هيجل كانت فلسفية، عندما ذهب إلى

أن كل مذهب يكشف من زاوية خاصة عن جانب من جوانب الحقيقة والتى تظهر فى فترات التاريخ المختلفة، وهكذا يصبح تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحقيقة وهى تحج عبر التاريخ..»[١].

كما يناقش المؤلف كذلك طبيعة تاريخ الفلسفة ـ وهو مساير لهيجل أيضاً ـ لا يعتبره مجرد تجميع للآراء، أو رواية لأفكار معزولة لا رابط بينها، بل يرى أن هناك استمراراً وترابطاً بين المذاهب، ولا يمكن فهم أية فلسفة فهماً حقيقياً وشاملاً ما لم يُنظر إليها في سياقها التاريخى وارتباطها بغيرها من الفلسفات السابقة واللاحقة عليها. وهو لا يتحمس كثيراً للمنظور السيكولوجى الذى أضيف فى أواخر القرن التاسع عشر، ويرى أنه ربما كان هاماً بالنسبة لعالم النفس أكثر منه لمؤرخ الفلسفة.

كما يناقش فى الفصل الثانى موضوعاً خلافياً طال فيه النقاش والجدل، وهو موضوع نشأة الفلسفة وينحاز انحيازاً كاملاً لوجهة نظر أرسطو القديمة القائلة بأن النشأة كانت يونانية، ويرى أن فكرة ردها إلى مؤثرات شرقية مثل: مصر وبابل ـ فكرة لم يعرف عنها الفلاسفة والكُتّاب اليونان شيئاً «لأن نظرية الأصل الشرقى تعود أساساً إلى فلاسفة الإسكندرية.. وهى التى أخذها عنهم المدافعون عن الديانة المسيحية..»! ويصر «كوبلستون» على أن اليونان لم يستمدوا فكرة فلسفية واحدة من الشرق، ويكرر ما سبق أن قيل فى هذا الموضوع من أن الفكر الشرقى كان يلتمس المعرفة ليسد بها حاجة يومية، أو منفعة عملية تخدم مطالب الناس فى حياتهم. أو أن التفكير الشرقى اختلط بالعقيدة الدينية التى سيطرت على حياتهم، ونظمت سلوكهم، فاهتموا بالتفكير فى الألوهية، والبعث والخلود... الخ[٢].

وإذا كان المؤلف يغالى فى نصرة القضية التى تقول إن الفلسفة اليونانية جاءت

---

(١) قارن ترجمتنا لكتاب هيجل «تاريخ الفلسفة» ص ١٣، وص١٨٠ وما بعدها ـ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٧.

(٢) أخذ بعض مؤرخي الفلسفة في الشرق بهذه النظرية: انظر مثلاً د. عبد الرحمن بدوي: «ربيع الفكر اليوناني» ص ٨ وما بعدها، مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٤٦. وأيضاً الدكتور محمد علي أبو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفي» المجلد الأول ـ الفلسفة اليونانية ص ٢٩ وما بعدها. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٠.

أصيلة على غير مثال ـ فإننا لا نريد أن نغالى فى الموقف المضاد فنقول: إن كلمة «الفلسفة» مصرية الأصل.. أو أن «.. ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود في فلسفة بتاح حوتب، وما تركه لنا شوبنهور وتولستوى من تراث ممثلاً فى حكمة أبوور، كما نجد وحي اسبنوزا وكانط فى رؤى اخناتون... الخ»[1] ـ بل يكفى أن نقول: إن تيار الفكر البشرى متصل، وليس هناك مرحلة انقطع فيها هذا الاتصال لنقول إنه بدأت فترة كانت «خلقاً عبقرياً أصيلاً جاء على غير مثال..»!

والواقع أن الخلاف ينشأ أساساً من النظر إلى الفلسفة، فتضييق معناها ، وقصره على التفكير المجرد وحده دون الحكمة العملية، هو الذى حال دون إطلاقها على حكمة الشرق القديم ـ ولو اتسع معنى الفلسفة حتى تشمل الحياة العملية والروحية ـ كما حدث حتى فى تاريخ الفكر الغربى نفسه ـ لأمكن القول بأنها نشأت بين شعوب الشرق القديم، وهذا التضييق ليس إلا تعبيراً عن تعصب الغربيين لحضارتهم.

وإذا كانت الفلسفة في الصين ـ مثلاً ـ قد انحصرت فى نطاق الأخلاق، والبحث عن المثل الأعلى لسلوك الإنسان كما هى الحال عند كونفوشيوس، ومانشيوس، فقد كانت كذلك عند سقراط وشيشرون (مع فوارق نظرية) ـ وما قال به «الإخوة الفيثاغوريون».. ومع ذلك فقد كانوا جميعاً فلاسفة، فلِمَ لا نقول عن كونفوشيوس ومانشيوس وبتاح حوتب.. وغيرهم من حكماء الشرق أنهم فلاسفة رغم ميولهم العملية..؟!

وفضلاً عن ذلك فهناك كثرة من الأفكار التى ظهرت فى حضارة الشرق القديم ـ وتردد صداها بعد ذلك عند فلاسفة اليونان، فإذا كان طاليس أول الفلاسفة قد ذهب إلى أن «الماء هو أصل الأشياء جميعاً» ـ فإن هذه الفكرة نفسها سبق أن ظهرت عند المصريين والبابليين. وقل مثل ذلك فى فكرة التناسخ التى ظهرت عند قدماء الهنود، وأخذها عنهم الفيثاغوريون.

وأخيراً، فلا جدال أن معرفتنا بكنوز الحضارة الشرقية وأسرارها، ما زالت حتى

---

(١) د. مصطفى النشار «تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي» الجزء الأول ص ٣١ ـ ٣٢، وص٣٥ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٩٨ .

الآن حديثة العهد، ويقوم العلماء بالكشف عن جوانبها المختلفة يوماً بعد يوم، وربما يطالعنا المستقبل بتراث من النظر العقلى عند المصريين، والهنود، والصينيين والبابليين بأكثر بكثير مما هو معروف حتى الآن بحيث يوضع التراث الشرقى فى مكانه اللائق من تراث الفكر البشرى.

وهناك موضوعات أخرى نختلف فيها مع المؤلف منها إصراره على النظر إلى فلسفة بارمنيدس على أنها مادية، وأن الوجود البارمنيدى الشهير مادى: وإلا «فكيف أمكن لبارمنيدس أن يعتقد أن الوجود كروى الشكل ما لم يعتقد أنه مادى..؟» ـ لكن ربما كان هذا القول هو إحدى السذاجات الطبيعية التى يقع فيها الفكر فى بداياته الأولى، فلم يستطع بارمنيدس أن يتخلص من محاولة رسم صورة تخطيطية للوجود، وجميع هذه الصور لابد أن يكون لها شكل ما.

لكن علينا أن نلاحظ ما هو أهم من ذلك وهو أن التعدد والحركة، أعنى عالم الحواس الذى تعتبر الحركة والتعدد أهم مظاهره عالم غير حقيقى Unreal، أما الوجود الحقيقى فهو ما نكتشفه عن طريق العقل وحده؛ وليس ذلك ما يقوله الماديون عادة. ولقد لخصنا وجهة النظر التى تجعل الفلسفة الإيلية ـ فى نظرنا ـ فلسفة مثالية. وتجعل من بارمنيدس أباً للميتافيزيقا فى خمس نقاط وليس ثمة ما يدعو إلى تكرارها[1].

وإنما يكفى أن نقول إن الوجود البارمنيدى هو أول مقولة فى منطق هيجل، وهو مقولة «خالصة» تدرس كما أشرنا بالعقل لا بالحواس ـ فضلاً عن أن بارمنيدس يفرّق بين الظاهر والحقيقة كما تفعل المذاهب المثالية ـ والميتافيزيقية بصفة عامة ـ بالإضافة إلى أن المذاهب المادية تميل كما هو معروف إلى القول بالكثرة لا بالوحدة ـ كما يفعل المثاليون ـ وقل مثل ذلك فى معارضتهم للحركة وتأييدهم للسكون ـ الخ، فتلك أمور لم يقف المؤلف عندها لمناقشتها وتفسيرها..

وهناك موقف أخير نختلف فيه مع المؤلف، وهو أنه رغم «موضوعيته»، فإنه يؤيد أن يكون للمؤرخ وجهة نظر ينتقى على أساسها من أحداث التاريخ ـ ولعل هذا هو السبب فى أن كوبلستون لا ينسى أبداً أنه عالم فى اللاهوت، ومن ثم فإنه كثيراً ما يُدخل

(١) قارن هامش ٣ ص ٩٢ من الفصل السادس.

أفكاراً لاهوتية - بلا مبرر - في تفسيره للمذاهب الفلسفية أو يقحم معتقدات دينية بطريقة فجة، وقد أشرنا إلى أمثلة لذلك، ويكفى هنا أن نقول إنه يعتبر «الفلسفة الدائمة» - وهو تعبير استخدمه هيجل أيضاً بعنى الفلسفة الكلية التى تكون فلسفة أفلاطون وأرسطو نماذج لها - هي «الفلسفة التومائية» في نظر كوبلستون - وهو تفسير لا يقول به إلا التومائيون وحدهم! في حين أنه كان المفروض - كمؤرخ - أن يكون أكثر «موضوعية»!

غير أن هذه الموضوعات الخلافية لا تقلل أبداً من قيمة هذا الكتاب الذى يدهشك بما فيه من قدر هائل من المعلومات عن كل فيلسوف أو كل مذهب، حتى ذهب البعض إلى أنه لابد أنه كان يستخدم حشداً من المعاونين والمساعدين الذين يمدونه بهذا الكم الضخم من المعلومات والمعارف والمراجع والمصادر... الخ - وهي أمور سوف يتبيَّنها القارىء بسهولة أثناء مطالعته لهذا الكتاب.

أما المشكلة الكبرى التى صادفتنى أثناء ترجمة هذا الكتاب فهى كم المصطلحات اليونانية واللاتينية التى لا حدَّ لها! حتى أنك لا تكاد تجد صفحة واحدة تخلو من هذه المصطلحات، التى تتحول فى بعض الأحيان إلى «عبارات» أو فقرات كاملة - وقد استعنت بزميلين من كلية الآداب جامعة عين شمس هما: الدكتور محمد عنانى، والدكتور رأفت سيف، فلهما منى جزيل الشكر على ما قدما من عون، وبذلا من جهد فى ترجمة هذه المصطلحات.

وبعد.. فإننى لآمل أن أكون بترجمتى لهذا الكتاب قد أسهمتُ بقدر متواضع فى المشروع القومى للترجمة. وأن يستفيد من هذا المرجع الهام المثقف العام قبل القارىء المتخصص.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

تصدير

بقلم المؤلف

هناك كتب كثيرة موجودة بالفعل فى تاريخ الفلسفة، مما يجعل من الضرورى فيما يبدو أن يقدم المؤلف تفسيراً ما لإضافته كتاباً جديداً إلى هذا العدد. والواقع أن الهدف الرئيسى من تأليفى لهذا الكتاب هو أن يكون أول مجلد كامل فى تاريخ الفلسفة يمد المعاهد الدينية بعمل فيه تفصيلات أكثر، ونطاق أوسع، من الكتب المدرسية الشائعة، وأن يحاول فى الوقت ذاته أن يعرض التطور المنطقى والترابط بين المذاهب الفلسفية. صحيح أن هناك كتباً كثيرة متاحة فى اللغة الإنجليزية، (وهى متميّزة عن الرسائل العلمية التى تعالج موضوعات دقيقة) تعرض تفسيراً، فلسفيًا وعلميًا فى آن معاً، لتاريخ الفلسفة، غير أن وجهة نظرها تختلف أحياناً، أتمَّ الاختلاف عن النظرة التى يعرضها المؤلف، كما تختلف عن نوع الطالب الذى يضع المؤلف فى ذهنه أنه يكتب له الكتاب. وذكر «وجهة النظر» على الإطلاق عند دراسة تاريخ الفلسفة قد يكون مثاراً للدهشة. لكن ليس ثمة مؤرخ حقيقى يستطيع أن يكتب دون أن تكون له «وجهة نظر»، أو «موقف»، لأنه لابد أن يكون لديه على أقل تقدير - إنْ لم يكن هناك سبب آخر - مبدأ للاختيار، يوجه اختياره الذكى وترتيبه للوقائع وتنظيمها. صحيح أن كل مؤرخ يراعى ضميره، سوف يجاهد لأن يكون موضوعياً بقدر المستطاع، وسوف يتجنب أى إغراء لتشويه الوقائع حتى تتناسب مع نظريته التى تصورها مسبقاً، أو أن يهمل ذكر وقائع معينة ببساطة لأنها لن تدعم نظريته. غير أنه إذا ما حاول كتابة التاريخ دون أن يكون لديه مبدأ للاختيار فسوف ينتهى

إلى عرض زمنى محض للأحداث، وليس إلى تاريخ حقيقى - أى تسلسل محض للأحداث أو الآراء بغير فهم، ولا فكرة رئيسية محركة. وما الذى يمكن أن نقوله عن كاتب يكتب عن التاريخ الإنجليزى ويرصّ عدداً من ملابس الملكة إليزابيث، وهزيمة الأسطول الأسبانى «الأرامادا»[1]. كوقائع متساوية الأهمية - أو لا يقوم بأية محاولة معقولة ليبيّن كيف نشأت المغامرة الأسبانية، وما هى الأحداث التى أدت إليها، وما هى نتائجها؟!

أو ماذا نقول - فى حالة مؤرخ الفلسفة الذى تلزمه نظرته الفلسفية الشخصية، بحيث تؤثر فى اختياره وعرضه للوقائع، أو على الأقل فى التشديد الذى يضعه على وقائع أو زوايا معينة. وإذا أردنا مثلاً بسيطاً لمؤرخيْن للفلسفة القديمة ربما قدَّم كل منهما دراسة موضوعية متساوية للوقائع مثل تاريخ «الأفلاطونية» و«الأفلاطونية المحدثة». لكن إذا تصور أحد الرجلين أن كل مذهب يتحدث عن التعالى هو حمق مطبق، بينما أصرَّ الآخر على الإيمان بحقيقة التعالى، فإنه يصعب أن نتصور أن عرضهما للتراث الأفلاطونى لابد أن يكون عرضاً واحداً بالضبط. فربما عرض كل منهما الآراء الأفلاطونية بطريقة موضوعية وبضمير حىّ. لكن من المرجح أن يُضفى الأول أهمية ضئيلة على ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة، مثلاً، مشيراً إلى أنه ينظر إلى الأفلاطونية المحدثة على أنها نهاية مؤسفة للفلسفة اليونانية. لأنها ارتدت إلى «التصوف» أو «الفكر الشرقى»؛ بينما يشدد الآخر على الوجه التركيبى فى الأفلاطونية المحدثة وأهميته فى الفكر المسيحى. لا أحد منهما قد قام بتشويه الوقائع بمعنى أن ينسب إلى الفلاسفة آراء لم يقولوا بها، أو يطمس معتقداً من معتقداتهم أو يهمل تسلسل الأحداث الزمنية، أو الترابط المنطقى. غير أن صورة الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة هى نفسها صورة مختلفة عند كل منهما على

---

(١) كلمة Aramada تعني بالأسبانية «المنيع» أو «الذي لا يقهر» وهو أسطول ضخم يتألف من أكثر من خمسمائة سفينة تحمل على ظهرها ١٩٤ ألف رجل - أرسله فيلب الثاني ملك أسبانيا المتعصب للمذهب الكاثوليكي لتأديب ملكة بريطانيا البروتستانتية اليزابيث - ويريد المؤلف أن يقول أنه بدون مبدأ الاختيار والانتقاء لن تفرق بين الأحداث التافهة كملابس الملكة وبين الهجوم الأسباني الشرس الذي انهزم بمساعدة من سوء الأحوال الجوية (المترجم).

نحو لا يخطئه النظر. وإذا كان ذلك كذلك فأنا لن أتردد في أن أدعي الحق في تأليف كتاب عن تاريخ الفلسفة من منظور الفيلسوف الأسكولائي. لكن القول بأنه قد تكون هناك أخطاء أو تفسيرات زائفة ترجع إلى الجهل فسوف يكون جريئاً، بل وأحمق مَنْ ينكر ذلك. لكني أدعي أيضاً أنني جاهدت لكي أكون موضوعياً. كما أدعي في الوقت ذاته أن القول بأنني كتبتُ هذا الكتاب من منظور معين هو ميزة أكثر منه عيباً. فهو على أقل تقدير يمكننا من تفسير سليم متماسك ذي معنى لما قد يبدو ـ لو استخدمنا طريقة أخرى ـ مجرد أخلاط مفككة من آراء لا تصلح حكاية من الحكايات الخرافية.

لابد أن يكون واضحاً، مما سبق ذكره ـ أنني لم أكتب هذا الكتاب للباحثين أو المتخصصين، بل لطلاب من نوع معين، تتعرف الغالبية العظمى منهم لأول مرة على تاريخ الفلسفة، والذين درسوه بمصاحبة دراسة نسقية للفلسفة الأسكولائية حيث كان عليهم أن يكرسوا الجانب الأكبر من انتباههم إلى الموضوع الأخير في الوقت الحاضر. أما بالنسبة للطلاب الذين كانوا في ذهني (رغم أنني سأكون سعيداً سعادة لا حدَّ لها لو أن الكتاب أثبت أنه مفيد لغير هؤلاء الطلاب أيضاً) فقد تبدو مجموعة من الرسائل العلمية الأصيلة أقل نفعاً من كتاب يقول عن نفسه صراحة أنه كتاب مدرسي. لكنه ربما يصبح عند بعض الطلاب دافعاً ومثيراً لدراسة النصوص الفلسفية الأصلية، وكذلك الشروح والدراسات التي قام بها باحثون مشهورون لهذه النصوص. ولقد حاولتُ أن أضع ذلك في ذهني وأنا أكتب الكتاب الحالي لأن «مَنْ يتصدى لغاية ما، عليه أن يعرف الوسائل أيضاً». أينبغي على الكتاب إذن أن يقع في أيدي قراء يعرفون تاريخ الفلسفة القديمة معرفة جيدة ويثير فيهم الظن بأن هذه الفكرة تقوم على أساس ما قاله «بيرنت» أو «تيلور»، وأن تلك الفكرة تقوم على أساس ما ذكره ريتر Ritter، أو ييجر Jeager أو «شتنزل» أو «بريختر» ـ دعني أذكر هؤلاء الطلاب بأنني أنا نفسي أعرف ذلك تمام المعرفة وعلى وعي بها، لكنني لم أتفق بطريقة غير نقدية وبلا تمحيص، مع ما قاله الباحثون في موضوع معين. فلا شك أن الأصالة أمر مرغوب فيه عندما تعني اكتشاف حقيقة لم يُمَطْ عنها اللثام حتى الآن. غير أن البحث عن الأصالة من أجل الأصالة ليس عملاً يتناسب مع المؤرخ. ومن ثم فأنا أعترف بمحض إرادتي بديني لهؤلاء الباحثين الذين صقلوا البحث العلمي البريطاني، والقارة الأوربية، وأضفوا عليه بريقاً ولمعاناً لرجال من أمثال برفسور أ. إ.

تيلور A. E. Taylor، وسيرديفدروس وقسطنطين ريتر، و«فيرنر ييجرر» وغيرهم. والواقع أن أحد أعذارى لكتابة هذا الكتاب هو أن بعض الملخصات الموجودة بين أيدى الطلاب الذين أكتب لهم هذا الكتاب لم تضع فى اعتبارها إلا قليلاً نتائج النقد الحديث المتخصص. ولهذا فإننى أعتقد، من جانبى، أن تهمة التقصير فى استخدام مصادر الضوء هذه يمكن أن تُعد أساساً معقولاً أكثر لنقد مضاد، أكثر منها تهمة للاستخدام المفرط لهذه المصادر.

وأنا مدين بالشكر الجزيل لدائرة المعارف البريطانية لسماحها باستخدام رسوم بيانية مأخوذة من مقال سير توماس لتل هيث عن «فيثاغورس» (الطبعة الرابعة عشرة) وإلى أ. إتيلور (السادة أصحاب شركة ماكميلان) لموافقتهم الكريمة على أن أستخدم بحرية دراسته عن المثل والأعداد عند أفلاطون (أعاد طبعها من مجلة مايند فى كتاب «دراسات فلسفية»). وإلى سير ديفيد روس والسادة أصحاب دار ميثو لموافقتهم الكريمة على الاستعانة بقائمة الفضائل الأخلاقية لأرسطو (من كتابه عن أرسطو ص ٢٠٣). وإلى مستر جورج ألن لسماحه لى باقتباس فقرة من الترجمة الإنجليزية لكتاب «الأخلاق' » لنقولا هارتمان، والاستفادة من الرسم البيانى فى هذا الكتاب وإلى نفس الناشرين وإلى دكتور أوسكار ليفى للاقتباسات التى اقتبستها من الترجمة الإنجليزية المعتمدة لمؤلفات «نيتشه». وإلى مستر تشارلز سكربنر وأبنائه للسماح باقتباس من ترجمة «كلينتنر» «أنشودة إلى زيوس» بقلم دكتور لفى آدم، ومن كتاب هيكس «الرواقية والأبيقورية». وإلى برفسور إ. ر. دودز، و س. ب. ك للسماح بالاستفادة من الترجمات الموجودة فى (فقرات مختارة لتوضيح الأفلاطونية المحدثة) عام ١٩٢٣ . وإلى مستر ماكملان للسماح بالاقتباس من كتاب ر.ك. نتلشلب «محاضرات عن جمهورية أفلاطون».

أما بالنسبة للمراجع عن الفلاسفة السابقين على سقراط فقد رتبتها طبقاً للطبعة الخامسة من كتاب «ديلز» «الفلسفة قبل سقراط» (النصوص) ولقد قمتُ بنفسى بترجمة بعض الشذرات فى حين أننى فى حالات أخرى قد استعنت (بموافقة كريمة من مستر أ. بلاك) بالترجمة الإنجليزية التى قام بها «بيرنت» فى كتابه «فجر الفلسفة اليونانية». وقد اختصرت عنوان هذا الكتاب فى الإشارة إليه إلى الأحرف .E.G.P أما كتاب «تسلر» «موجز لتاريخ الفلسفة اليونانية» فقد أشرتُ إليه بكلمة «موجز» أو «مجمل». أما

الاختصارات لأسماء محاورات أفلاطون، ومؤلفات أرسطو فهي شائعة ومعروفة. ويمكن للقارىء بالنسبة لأسماء المراجع الأخرى كاملة أن يعود إلى الملحق الأول في نهاية المجلد حيث شرحتُ هذه الاختصارات. ولقد ذكرتُ بعض الكتب وأوصيت بها في الملحق الثالث ،وقد فعلت ذلك لكي يستفيد منها عملياً أنواع معينة من الطلاب الذين أكتب لهم أساساً. ولم أطلق على قائمة الكتب الموجزة اسم قائمة المراجع. ولم تكن لديَ أية نية لتقديم قائمة مراجع لسبب بسيط هو أن أية محاولة لتقديم قائمة مراجع كاملة (لا سيما إذا ما وضعت في ذهني ـ وهذا ما يجب أن يكون ـ المقالات القيمة في الدوريات العلمية لابد أن تكون من الضخامة بحيث يستحيل معها من الناحية العلمية أن توضع في مثل هذا الكتاب. ويمكن للطالب أن يعود مثلاً إلى كتاب أوبرفيج ـ بريختر «الفلسفة القديمة» إذا أراد أن يعرف قائمة بالمراجع وحصراً للمصادر.

كلمة المؤلف

للطبعة المنقحة

لابد من توجيه الشكر إلى الموقر ت. بيني، والموقر س.ح والموقر ج وود لوك، ولقراءة السيدات بيرنز وأوتس، وشبرن ومساعداتهن القيمة فى تصحيح الأخطاء المطبعية والأخطاء الشكلية الأخرى التى شوهت الطبعة الأولى، واقتراحاتهن بخصوص تحسين الفهرس. وهناك بعض الإضافات القليلة إلى النصوص. كما هى الحال، مثلاً فى ص ١٢٦[١] وهى إضافات أنا المسئول عنها مسئولية كاملة[٢].

(١) في نهاية الفصل السادس عشر الذي كتبه المؤلف عن «ديمقريطس» (المترجم).

(٢) جميع الهوامش هي للمؤلف ما لم ينص صراحة على غير ذلك (المترجم).



"مدخـــــل"

أولاً: لماذا ندرس تاريخ الفلسفة؟

١ ـ من الصعب أن نقول عن إنسان ما أنه «مثقف»، دون أن تكون له معرفة، أياً كانت بالتاريخ. فنحن جميعاً نعترف أن كل إنسان لابد أن يعرف شيئاً عن تاريخ بلاده: تطوره السياسى، والاجتماعى، والاقتصادى، وما أنجزه فى الأدب والفن ـ والواقع أن من الأفضل أن تكون لديه خلفية أوسع عن التاريخ الأوربى، بل حتى تاريخ العالم إلى حد ما. لكن إذا ما أراد الرجل الإنجليزى أن تكون لديه معرفة ما بألفرد الكبير[1]، والملكة إليزابيث[2]، وكروموبل، ومارلبورو[3]، ونلسون، والغزو النورماندى، وعصر الإصلاح الدينى، والثورة الصناعية ـ فسيبدو من الواضح كذلك أنه لابد أن يعرف، على الأقل، شيئاً عن «روجر بيكون»، و«دانزسكوت»، و«فرانسيس بيكون»، و«هوبز»، و«لوك»، و«باركلى»، و«هيوم»، و«جون استيورات مل»، و«هربرت سبنسر». وفضلاً عن ذلك فإذا ما توقعنا من الرجل المثقف أن لا يكون جاهلاً تماماً باليونان والرومان، وإذا ما توقعنا أنه سيخجل تماماً من أن يعترف أنه لم يسمع قط باسم «سوفكليس»، و«فرجيل»، وأنه لا يعرف شيئاً من أصول الثقافة الأوربية ـ فربما توقعنا منه أيضاً أن يعرف شيئاً عن أفلاطون وأرسطو: اثنين من أعظم ما عرف العالم من المفكرين، يقفان على قمة الفلسفة الأوربية.

---

(١) ألفرد الكبير (٨٤٩ ـ ٨٩٩م) ملك انجلترا (٨٧١ ـ ٨٩٩) شنَّ حملات عسكرية ناجحة على الدانماركيين في انجلترا، احتل لندن عام ٨٨٦م عزز التعليم وناصر العلماء، وترجم إلى الإنجليزية عدداً من المؤلفات اللاتينية (المترجم).

(٢) الملكة إليزابيث (١٥٣٣ ـ ١٦٠٣) (اليصابات) الأولى ملكة انجلترا (١٥٥٨ ـ ١٦٠٣) ابنة هنري الثاني من آن بولين، يعتبر عصرها من أزهى العصور في التاريخ الإنجليزي (المترجم).

(٣) جون تشرشل مارلبور (١٦٥٠ ـ ١٧٢٢) الدوق الأول لمارلبورو وهو ضابط إنجليزي نصّبته الملكة «آن» دوقاً، اعترافاً بخدماته، ومنها هزيمته للجيش الفرنسي خارج «فيينا» في معركة بلنهايم عام ١٧٠٤ (المترجم)

فلابد للرجل المثقف أن يعرف ولو قدراً ضئيلاً من المعرفة عن «دانتى»، و«شكسبير» و«جوته» وشيئاً يتعلق بـ فرنسيس الأسيزى Francis of Assisi[١]، «وفرا انجليكو Fra Angelico»[٢] ـ «وفردريك الكبير»، و«نابليون الأول»: فلِمَ لا نتوقع منه أن يعرف أيضاً شيئاً عن القديس «أوغسطين» والقديس «توما الأكوينى»، وديكارت، واسبنوزا، وهيجل؟! سيكون من الخلف أن نقول إننا ينبغى أن نعلّم أنفسنا شيئاً عن كبار الغزاة والمخربين ونظل نجهل المبدعين العظام الذين أسهموا بحق فى ثقافتنا الأوربية. غير أن المصورين (الرسامين) والنحاتين العظام ليسوا وحدهم الذين خلّفوا لنا تراثاً وكنوزاً باقية: بل المفكرين العظام أيضاً من أمثال: أفلاطون، وأرسطو، والقديس أوغسطين، والقديس توما الأكوينى الذين أثروا أوربا وثقافتها. ومن ثم فجزء من التربية الثقافية أن تعرف شيئاً ـ على الأقل ـ عن مسار الفلسفة الأوربية. ذلك لأن مفكرينا، مثل فنانينا وقادتنا العسكريين، ساهموا فى صناعة عصرنا سواء بالخير أو بالشر.

ولا أظن أحداً يزعم أن قراءة أعمال شكسبير، وتأمل ما أبدعه ميخائيل أنجلو مضيعة للوقت، ذلك لأنها أعمال تحمل فى باطنها قيمة ذاتية لا تتضاءل بعدد السنين التى انقضت بين موتهم وبين عصرنا الراهن. وكذلك لا أظن أحداً يعتبر دراسة فكر أفلاطون أو أرسطو أو القديس أوغسطين مضيعة للوقت، لأن إبداعاتهم الفكرية باقية كإنجازات شامخة للروح البشرى. وهناك فنانون آخرون عاشوا ورسموا لوحات منذ عصر روبنص Rubens[٣]. غير أن ذلك لا يقلل من قيمة أعماله: وهناك أيضاً مفكرون آخرون تفلسفوا منذ عصر أفلاطون غير أن ذلك لا يهدم أهمية وجمال فلسفته.

---

(١) فرانسيس الأسيزي (١١٨٢ ـ ١٢٢٦) راهب ومبشر إيطالي أسس الرهبانية الفرنسسكانية عام ١٢٠٩، ثم أنشأ منها شعبة خاصة بالنساء عام ١٢١٢ عاش عيشة فقر وضعة وتعاطف مع البؤساء (المترجم).

(٢) رسام فلورانسي اسمه الحقيقي جيدو دي بترو (١٤٠٠ ـ ١٤٥٥) نال شهرة كبيرة في فترة مبكرة من حياته. دخل في سلك الرهبان الدومينكان عام ١٤٢٠ (المترجم).

(٣) بطرس روبنص (١٥٧٧ ـ ١٦٤٠) رسام فلمنكي، عنى برسم الوجوه وتصوير الموضوعات الدينية والميثولوجية (المترجم).

لكن لو كان من المرغوب فيه لجميع المثقفين أن يعرفوا شيئاً عن تاريخ الفكر الفلسفي، بمقدار ما تسمح وظائفهم، ونظرتهم العقلية، وحاجتهم إلى التخصص ـ ألا ينبغي أن يكون ذلك مرغوباً فيه أكثر بكثير بالنسبة للطلاب الذين نذروا أنفسهم لدراسة الفلسفة؟! وأنا أشير إلى طلاب الفلسفة الأسكولائية بصفة خاصة الذين يدرسونها بوصفها «الفلسفة الدائمة»[1]. وليست عندي الآن الرغبة في مناقشة هذه «الفلسفة الدائمة»، لكنها على أية حال، لم تهبط من السماء وإنما نمت وتطورت من الماضي. وإذا أردنا حقاً تقدير أعمال القديس «توما الأكويني»، و«القديس بونافنتيرا»، و«دانز سكوت»، فإن علينا أن نعرف شيئاً من أعمال أفلاطون، وأرسطو، والقديس أوغسطين. ومرة أخرى لو كان هنالك ما يسمى «بالفلسفة الدائمة» فلنا أن نتوقع فحسب أن شيئاً من مبادئها لابد أن يعمل في عقول الفلاسفة حتى الفلاسفة المحدثين الذين يبدو ـ للوهلة الأولى ـ أنهم بعيدون جداً عن القديس توما الأكويني. وما لم يكن ذلك كذلك فسيكون من الأمور التثقيفية أن نلاحظ ما هي النتائج التي نتجت من المقدمات الكاذبة والمبادىء الخاطئة. كما أنه لا يمكن إنكار أن ممارسات المفكرين الذين تمت إدانتهم دون أن يتم إدراك موقفهم أو معناه أو دون أن ينظر إليهم في سياقهم التاريخي الحقيقي، فذلك انتقاص كبير من قدرهم، في حين أننا ينبغي أن نضع في ذهننا أيضاً أن تطبيق المبادىء الصحيحة على جميع مجالات الفلسفة، لم يكتمل، بالتأكيد، في العصور الوسطى وربما كان هناك شيء لا يزال علينا أن نتعلمه من المفكرين المحدثين: في مجال النظرية الاستاطيقية (علم الجمال) وفلسفة الطبيعة مثلاً.

٢ ـ قد يعترض معترض فيقول إن المذاهب الفلسفية المختلفة في الماضي ليست

---

(١) مصطلح الفلسفة الدائمة Philosophia Perennis يعني أن مجموعة الحقائق الفلسفية الأساسية التي تتضمنها مذاهب الفلاسفة تؤلف تراثاً إنسانياً متصلاً بالرغم من التعارض بينها. ولقد ظهر هذا المصطلح بصفة خاصة في «الأسكولائية الجديدة» التي تروج في بعض الأحيان لفكرة مفادها أن مذهب القديس توما الأكويني يحتوي على «فلسفة دائمة». ويمكن تعقب هذا المصطلح إلى القرن السادس عشر عندما نشر «أوغسطينوس ستيكوس Augustinus Steuchius» كتاباً بعنوان «الفلسفة الدائمة» عام ١٥٤٠ حاول فيه التوفيق بين الفلسفة القديمة والإيمان المسيحي (المترجم)

سوى مخلفات قديمة فحسب، وأن تاريخ الفلسفة يضم «مذاهب قد تمَّ دحضها وماتت روحياً، طالما أن كل مذهب قد قتل المذهب الآخر وقام بدفنه»[١].. ألم يعلن كانط أن الميتافيزيقا كانت دائماً «تُبقى على العقل البشرى معلقاً بآمال لا تخبو أبداً، ومع ذلك لم يتحقق شيء منها على الإطلاق» وأنه «على حين أن كل علم آخر قد واصل التقدم» فإن البشر في مجال الميتافيزيقا» قد ظلوا على الدوام يدورون حول النقطة ذاتها «دون أن يحرزوا خطوة واحدة إلى الأمام»[٢]. وأن المذاهب الأفلاطونية، والأرسطية، والأسكولائية، والديكارتية، والكانطية، والهيجلية ـ كانت لها كلها فترات من الشعبية، وأنها جميعاً واجهتها التحديات: فالفكر الأوربى ربما يمثل بمخلفات المذاهب الميتافيزيقية المهجورة التى لا يمكن التوفيق بينها»[٣] فلماذا نرهق أنفسنا بدراسة سقط المتاع القديم الذى تزخر به غرف التاريخ؟

والآن، على الرغم من أن جميع فلسفات الماضى لم تواجه تحديات فحسب (وذلك أمر واضح) بل أيضاً تمَّ دحضها (وليس الأمران شيئاً واحداً) فلا يزال من الصواب أن نقول: «إن الأخطاء هى دائماً تثقيفية»، مفترضين بالطبع أن الفلسفة هى علم ممكن، وليست هى نفسها سراباً خادعاً. ولو أخذنا مثلاً من الفلسفة فى العصر الوسيط: النتائج التى بالغ فيها «المذهب الواقعى» من ناحية، والنتائج التى وضعها «المذهب الأسمى» من ناحية أخرى ـ لوجدنا أنها تشير إلى أن حل مشكلة الكليات إنما ينبغى البحث عنه فى وسيط بين الطرفين الأقصيين. وهكذا يصلح تاريخ المشكلة كبرهان تجريبى على القضية التى تدرس فى المدارس. ومن ناحية أخرى فإن القول بأن المثالية المطلقة قد وجدت نفسها عاجزة عن تقديم أى تفسير مقنع للذوات المتناهية، يجب أن يكون كافياً لصد أى شخص من السير فى الطريق الواحدى. وكذلك فإن الإصرار فى الفلسفة الحديثة على

---

(١) هيجل «تاريخ الفلسفة» مجلد ١ ص١٧ .

(٢) التمهيد ص ٢ .

(٣) ألفرد نورث وايتهد «التطور وعالم الواقع» ص ١٨ . وليس ثمة حاجة إلى القول بأن الموقف المعادي للتاريخ ليس هو موقف برفسور وايتهد نفسه.

نظرية المعرفة، وعلى العلاقة بين الذات والموضوع، ينبغى على أية حال ـ رغم جميع المبالغات التى أدت إليها ـ أن يجعل من الواضح أن الذات لا يمكن ردُّها إلى الموضوع أكثر من رد الموضوع إلى الذات. فى حين أن الماركسية ـ بغض النظر عن أخطائها الأساسية ـ سوف تعلمنا أن لا نتجاهل تأثير التقنيات، وحياة الإنسان الاقتصادية على المجالات العليا فى الثقافة البشرية. إننا نقول لمن لم يشرع فى تعلّم مذهب معيّن فى الفلسفة، ويتطلع إلى التفلسف من البداية ab ovo إن صحّ التعبير، إن دراسة تاريخ الفلسفة أمر لا مندوحة عنه، وإلا فسوف يخاطر بالسير فى دهاليز مظلمة ويكرر أخطاء السابقين، وهو أمر ربما تنقذه منه الدراسة الجادة لفكر الماضى.

٣ ـ أما القول بأن دراسة تاريخ الفلسفة قد تميل إلى إحداث إطار شكّى للذهن ـ فهو قول صحيح، لكن لابد لنا أن نتذكر أن واقعة تتالى المذاهب لا تبرهن على أن أية فلسفة معينة هى فلسفة خاطئة. فلو أن «س» عارض «ص» وتخلى عنه فإن ذلك لا يبرهن، فى حد ذاته، على أن موقف «س» غير متين أو لا يمكن الدفاع عنه. إذ ربما أنه تخلى عنه لأسباب غير مقنعة، أو بسبب تبنيه لمقدمات كاذبة، تتضمن التطور الذى ينطوى عليه الابتعاد عن فلسفة المذهب «س». لقد عرف العالم الكثير من الديانات: البوذية، والهندوسية، والزرادشتية، والمسيحية والإسلام ... إلخ. غير أن ذلك لا يبرهن على أن المسيحية ليست هى الدين الحق[1]. وللبرهنة على ذلك فلابد أن يكون هناك تفنيد عميق لعلم الدفاع عن العقائد المسيحية. لكن كما أنه من الخُلف أن نتحدث كما لو أن وجود تنوع من الديانات سوف يدحض فى الحال أن أياً منها هى الديانة الحق، فكذلك سيكون من الخُلف أن نقول إن تتابع الفلسفات يبرهن فى الحال على أنه لا توجد فلسفة هى الحق أو أنه لا يمكن أن تكون هناك فلسفة حقة. (ونحن نجعل هذه الملاحظة بالطبع، خالية من المعنى عندما تعنى أنه ليس ثمة حقيقة أو قيمة فى أية ديانة أخرى غير الديانة المسيحية. وفضلاً عن ذلك فهناك فارق هائل بين الديانة الحقة (أى المُنزلة) وبين الفلسفة الحقة،

(١) ينبغي على القارىء أن لا ينسى أن المؤلف كان أحد أساتذة اللاهوت في كلية هيثروب الكاثوليكية ثم عميداً لها، ولو كان أستاذاً في اللاهوت البوذي لقال الشيء نفسه عن البوذية ... إلخ [المترجم].

فعلى حين أن الأولى بوصفها مُنزلة هى صادقة بالضرورة فى جملتها، أى فى كل ما هو مُنزل، فالفلسفة الحقة قد تكون صادقة فى خطوطها العريضة ومبادئها العامة دون أن تبلغ الكمال فى أى لحظة معينة.. فالفلسفة التى هى عمل الروح البشرى ليست وحياً منزلاً من عند الله ـ فهى تنمو وتتطور. ويمكن أن تنفتح آفاق جديدة عن طريق رؤى جديدة أو تطبيقات على مشكلات جديدة، واكتشاف وقائع جديدة، ومواقف جديدة... الخ. فمصطلح «الفلسفة الحقة» أو «الفلسفة الدائمة» ينبغى أن لا يُفهم على أنه يشير إلى مجموعة مكتملة وثابتة من المبادىء والتطبيقات لا تخضع للتطور أو التعديل).

ثانياً ـ طبيعة تاريخ الفلسفة:

١ ـ لا شك أن تاريخ الفلسفة ليس مجرد تجمع من الآراء، أو رواية لأفكار معزولة لا رابط بينها. فإذا عالجنا تاريخ الفلسفة على أنه «مجرد حصر لآراء مختلفة، وإذا نظرنا إلى كل هذه الآراء على أنها ذات قيمة متساوية أو بغير قيمة، فإنها تصبح عندئذ «رواية عاطلة أو إنْ شئت، بحثاً متحذلقاً»[١] فهناك استمرار وترابط، وفعل ورد فعل، وقضية ونقيضها، ولا يمكن فهم أية فلسفة فهماً حقيقياً وشاملاً ما لم يُنظر إليها فى سياقها التاريخى، وعلى ضوء ارتباطها بالمذاهب الأخرى، فكيف يمكن للمرء حقاً، أن يفهم ما قاله أفلاطون أو ما الذى جعله يقول ما قال، ما لم يعرف شيئاً عن فكر «هيراقليطس»، و«بارميندس»، و«الفيثاغوريين»؟ وكيف يمكن للمرء أن يفهم السبب الذى جعل كانط يتبنى مثل هذا الموقف غير المألوف فى ظاهره فيما يتعلق بالزمان، والمكان، والمقولات، ما لم يعرف شيئاً عن التجريبية البريطانية، ويتحقق من تأثير النتائج الشكية عند هيوم على ذهن كانط؟.

٢ ـ لكن إذا لم يكن تاريخ الفلسفة مجرد تجميع لآراء منعزلة، فلا يمكن النظر إليه على أنه تقدم متصل أو حتى على أنه تقدم حلزونى. وواقعة أن المرء يستطيع أن يجد أمثلة مقبولة فى مجرى الفكر النظرى للمثلث الهيجلى المؤلف من القضية، والنقيض، والمركب، واقعة صحيحة. لكن يصعب على المؤرخ العلمى أن يتبنى فى عمله تخطيطاً

---

(١) هيجل «تاريخ الفلسفة» المجلد الأول ص١٢ [المؤلف].

قَبْلياً ثم يجعل الوقائع تتناسب مع هذا المخطط. لقد افترض هيجل أن تتابع المذاهب الفلسفية «يمثل تتابعاً ضرورياً من المراحل فى تطور الفلسفة» غير أن ذلك لا يكون صحيحاً إلا إذا كان الفكر الفلسفى للإنسان هو نفسه تفكير «روح العالم» أى أن أى مفكر ـ إذا تحدثنا من الناحية العملية ـ محدد فى الاتجاه الذى سيسير عليه فكره، محدد على نحو مباشر بالمذاهب السابقة والمعاصرة له (وربما أضفنا أنه محدد أيضاً باستعداده الشخصى: تربيته، ووضعه التاريخى والاجتماعى... الخ) وذلك أمر لا شك فى صحته. ومع ذلك فهو ليس مجبراً فى اختيار أية مقدمات أو مبادىء جزئية معينة. ولا أن يرد على الفلسفات السابقة بأية طريقة معينة. لقد اعتقد «فشته» أن مذهبه نتيجة منطقية لمذهب كانط، وأن هناك، بالقطع، رابطة منطقية مباشرة سوف يدركها كل طالب يدرس الفلسفة الحديثة. غير أن فشته لم يكن مجبراً على تطوير فلسفة كانط بالطريقة المحددة التى قام بها. فربما اختار الفيلسوف التالى لكانط أن يعيد فحص مقدمات كانط، وألا يعترف بأن النتائج التى قبلها كانط من هيوم هى نتائج صحيحة، وربما عاد إلى مبادىء أخرى أو ابتكر لنفسه مبادىء جديدة خاصة به. فلا شك أن التعاقب المنطقى موجود فى تاريخ الفلسفة، لكنه ليس تعاقباً ضرورياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

ومن ثم فليس فى استطاعتنا أن نوافق هيجل على قوله: «الفلسفة الأخيرة فى فترة من الفترات هى نتيجة لهذا التطور، وهى الحقيقة فى الصورة العليا التى يقدمها الوعى الذاتى للروح عن ذاته»[(١)] فقدر كبير يعتمد، بالطبع، على كيفية تقسيمك لهذه «الفترات»، وعلى ما تريد أن تعتبره الفلسفة الأخيرة فى أى فترة معينة (وها هنا نجد مجالاً وفيراً للاختيار المتعسف طبقاً للرغبات والتصورات السابقة). لكن ما الذى يضمن (ما لم نتبن موقف هيجل بأسره) أن تمثل الفلسفة الأخيرة فى فترة من الفترات التطور الأقصى الذى بلغه الفكر حتى الآن؟ فإذا ما تحدث المرء حديثاً مشروعاً عن الفلسفة فى فترة العصر الوسيط، وإذا ما نظرنا إلى مذهب«أوكام» على أنه الفلسفة الرئيسية الأخيرة فى هذه

---

(١) هيجل: «تاريخ الفلسفة» المجلد الثالث ص ٥٥٢ [المؤلف].

الفترة، فإن «فلسفة أوكام» لا يمكن أن يُنظر إليها ـ يقيناً ـ على أنها الإنجاز الأقصى للفلسفة في العصر الوسيط. لأن الفلسفة في العصر الوسيط، كما بيّن بروفسر «جلسون»[1]، تمثل منحنى أكثر مما تمثل خطاً مستقيماً. وربما واصل المرء السؤال بإلحاح: ما هي الفلسفة في يومنا الراهن: أهي تمثل مركباً لجميع الفلسفات السابقة؟!

٣ ـ تاريخ الفلسفة يعرض علينا سعي الإنسان نحو الحقيقة بواسطة العقل النظرى discursive. فالفيلسوف التومائي الجديد وهو يطور عبارة القديس توما: «جميع المعارف تؤدي في النهاية إلى معرفة الله..» يؤكد أن الحكم دائماً يشير إلى ما وراءه وأنه يحتوى دائماً، ضمناً، على الإشارة إلى الحقيقة المطلقة، على الوجود المطلق[2]. (مما يذكرنا بفرنسيس هـ. برادلى رغم أن مصطلح «المطلق» ليس له بالطبع نفس المعنى فى الحالتين). وربما قلنا ـ على أية حال ـ إن سعى الإنسان نحو الحقيقة ليس ـ فى النهاية ـ سوى سعيه نحو الحقيقة المطلقة أى الله، وحتى تلك المذاهب الفلسفية التى يبدو أنها تدحض هذه العبارة ـ كالمادية التاريخية مثلاً ـ هى، مع ذلك، أمثلة عليها. لأنها جميعاً تسعى، حتى بلا وعى، وحتى إذا لم تعرف ذلك، للوصول إلى أساس مطلق، إلى حقيقة قصوى. وحتى ولو أدى النظر العقلى فى بعض الأحيان إلى مذاهب غريبة[3] ونتائج مدمرة، فإننا لا نملك إلا أن نُبدى قدراً من الاهتمام والتعاطف مع صراع العقل البشرى من أجل الوصول إلى الحقيقة. إن كانط الذى أنكر أن تكون الميتافيزيقا، بمعناها التقليدى، علماً، أو يمكن أن تكون علماً، وافق رغم ذلك على أننا لا يمكن أن نظل غير مكترثين بالموضوعات التى تعالجها الميتافيزيقا وهى: الله، والنفس، والحرية[4]. وربما أضفنا أننا لا نستطيع أن نظل غير مكترثين بسعى العقل البشرى نحو الحق، والخير. إن السهولة التى تقع بها الأخطاء، وواقعة الاستعداد الشخصى، والتربية، وغير ذلك من

---

(١) قارن «وحدة التجربة الفلسفية» [المؤلف].

(٢) De Verit., 22,2 ad, I.

(٣) ج. مارشال «نقطة البداية في الميتافيزيقا» الكراسة الخامسة [المؤلف].

(٤) تصدير الطبعة الأولى لكتاب «نقد العقل الخالص».

الظروف «العارضة». كثيراً ما تؤدى بالمفكر إلى مأزق عقلى. فنحن لسنا عقولاً خالصة، بل إن عملياتنا العقلية كثيراً ما تتأثر بعوامل خارجية، تبين بغير شك حاجتنا إلى الوحى الدينى، لكن ذلك ينبغى أن لا يصيبنا بالإحباط واليأس تماماً فى الفكر النظرى البشرى، ولا أن يجعلنا نحتقر المحاولات الأصيلة المخلصة للمفكرين فى الماضى فى سعيهم لبلوغ الحقيقة.

٤ ـ ويناصر كاتب هذه السطور الموقف التومائى الذى يقول بوجود فلسفة دائمة، وأن الفلسفة الدائمة هى «التومائية» بالمعنى الواسع. لكنه يود أن يسوق ملاحظتين حول هذه المسألة:

<u>الملاحظة الأولى:</u> أن القول بأن المذهب التومائى هو الفلسفة الدائمة لا يعنى أن المذهب مغلق فى أى حقبة تاريخية معينة أو أنه غير قابل لتطور أبعد فى أى اتجاه.

<u>الملاحظة الثانية:</u> أن الفلسفة الدائمة بعد نهاية فترة العصر الوسيط لم تتطور جنباً إلى جنب مع الفلسفة الحديثة أو بعيداً عنها، لكنها تطورت كذلك فى قلب الفلسفة الحديثة ومن خلالها. ولا أعنى بذلك أن فلسفة اسبنوزا أو هيجل، مثلاً، يمكن أن تُفهم فهماً شاملاً تحت مصطلح «المذهب التومائى»، بل بالأحرى فإن الفلاسفة حتى عندما لا يطلقون على أنفسهم على الإطلاق اسم «الأسكولائيين»، فإنهم يميلون عن طريق استخدام المبادىء الصحيحة إلى نتائج ذات قيمة. ولابد أن يُنظر إلى هذه النتائج على أنها تنتمى إلى الفلسفة الدائمة.

لقد كان للقديس توما الأكوينى ـ بغير شك ـ بعض العبارات عن الدولة مثلاً، ولسنا ميالين لمناقشة مبادئه، لكن سيكون من الخُلف أن نتوقع فلسفة متطورة عن الدولة الحديثة فى القرن الثالث عشر، ومن الصعب من وجهة النظر العملية أن نرى كيف يمكن أن تتطور فلسفة نسقية تطوراً عينياً منقحاً عن الدولة على أساس المبادىء الأسكولائية، إلى أن تنبثق الدولة الحديثة، وإلى أن تظهر المواقف الحديثة عن الدولة، فعندما تكون لدينا تجربة بالدولة الليبرالية، وبالدولة الشمولية وبالنظريات المناظرة للدولة ـ عندئذ فقط نستطيع أن نحقق جميع المضامين التى احتوت عليها العبارات القليلة التى قالها القديس توما عن الدولة، وأن نُطوّر وننقّح فلسفة سياسة إسكولائية عن الدولة يمكن تطبيقها على الدولة الحديثة. وهى فلسفة سوف تحتوى، صراحة، على كل ما احتوت عليه

النظريات الأخرى من عناصر جيدة وتنبذ ما فيها من أخطاء. وسوف نجد أن فلسفة الدولة الناتجة، في هذه الحالة، إذا ما نُظر إليها من زاوية عينية ليست تطوراً بسيطاً للمبدأ الأسكولائي في عزلة مطلقة عن الموقف التاريخي الفعلي وعن النظريات التي طرأت، بل هي بالأحرى تطور لهذه المبادىء في ضوء الموقف التاريخي، تطور يتم، إنجازه في قلب النظريات المعارضة للدولة ومن خلالها. وإذا تبينا هذه النظرة فسوف نتمكن من تدعيم فكرة الفلسفة الدائمة دون أن نلزم أنفسنا، من ناحية أخرى، بنظرة ضيقة للغاية تنحصر فيها الفلسفة الدائمة في قرن بعينه. أو، من ناحية أخرى، بالنظرة الهيجلية إلى الفلسفة التي تتضمن بالضرورة (رغم أن هيجل نفسه قد اعتقد ـ بعدم اتساق ـ أنه يأخذ بفكرة أخرى) أن الحقيقة لا يمكن بلوغها في لحظة معينة.

ثالثاً: كيف ندرس تاريخ الفلسفة

١ ـ النقطة الأولى التي لابد من التشديد عليها هي ضرورة النظر إلى أي مذهب فلسفي في سياقه التاريخي وارتباطاته التاريخية. هذه النقطة قد ذكرناها بالفعل فيما سبق ولا تحتاج منا إلى تطوير أبعد: إذ ينبغي أن يكون واضحاً أننا لن نستطيع أن ندرك الموقف العقلي لفيلسوف معين إدراكاً تاماً ولا المبرر في وجود فلسفته، إلا إذا أدركنا أولاً، وعلى نحو شامل <u>نقطة انطلاقه</u> التاريخية. ولقد سبق أن ذكرنا بالفعل مثال كانط، فإننا لن نستطيع أن ندرك موقفه العقلي وهو يطور نظريته القبلية apriori إلا إذا نظرنا إليه في موقفه التاريخي في مواجهة الفلسفة النقدية لديفيد هيوم: الإفلاس الظاهر للمذهب العقلي في القارة الأوربية، واليقين الواضح لرياضيات وفزيقا نيوتن. وبالمثل ففي استطاعتنا أن نفهم على نحو أفضل الفلسفة الحيوية (البيولوجية) عند هنري "برجسون" لو نظرنا إليها، مثلاً، في علاقتها بالنظريات الآلية السابقة عليها، والتي سبقت المذهب الروحي Spiritualism الفرنسي.

٢ ـ وهناك حاجة أخرى ـ بالنسبة للدراسة المفيدة لتاريخ الفلسفة ـ هي أن نبدي

قدراً من «التعاطف» أو أن نأخذ، تقريباً، بالمنظور السيكولوجي[1]. فمن المرغوب فيه أن يعرف المؤرخ شيئاً عن الفيلسوف بوصفه إنساناً ـ (وليس ذلك ممكناً، بالطبع، في حالة جميع الفلاسفة) ـ طالما أن ذلك سوف يساعده في الإحساس بالمذهب الذي يدرسه، وأن يراه من الداخل، إنْ صحّ التعبير، وأن يدرك نكهته الخاصة وخصائصه العامة. فعلينا أن نحاول أن نضع أنفسنا مكان الفيلسوف وأن نرى أفكاره من الداخل. وفضلاً عن ذلك فإن هذا التعاطف أو الاستبصار جوهري بالنسبة للفيلسوف الأسكولائي الذي يرغب في فهم الفلسفة الحديثة. فإذا كان لدى إنسان ما، مثلاً، خلفية عن الإيمان الكاثوليكي، فإن المذاهب الحديثة، أو بعضاً منها على الأقل، لن تبدو أمامه في الحال إلا كوحوش غريبة غير جديرة بالالتفات الجاد. لكن لو أنه واصل بقدر استطاعته (دون أن يتنازل بالطبع عن مبادئه الخاصة) ليرى المذاهب من الداخل، فسوف تكون لديه فرصة أكبر في فهم ما الذي يعنيه الفيلسوف.

لكن لا ينبغي علينا أن ننشغل مقدماً بسيكولوچيا الفيلسوف بحيث ننصرف عن حقيقة أفكاره ذاتها أو زيفها، أو الارتباط المنطقي بين مذهبه والفكر السابق عليه. وربما كان عالم النفس على حق في أن يحصر نفسه في وجهة النظر الأولى. لكن مؤرخ الفلسفة ليس كذلك. فالمنظور السيكولوجي الخالص، على سبيل المثال، قد يؤدي بالمرء إلى أن يفترض أن مذهب «آرثر شوبنهور» كان إبداعاً لرجل يشعر بالمرارة، والألم، والإحباط، ويمتلك في الوقت ذاته مقدرة أدبية وخيالاً وبصيرة استاطيقية ولا شيء أكثر من ذلك. وهكذا يكون مذهبه مظهراً لحالات سيكولوچية معينة. غير أن هذه النظرة لا تقدّر أن مذهبه التشاؤمي الإرادي كان، إلى حد كبير، رد فعل للعقلانية الهيجلية المتفائلة، كما أنها

(١) في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين أضيف عامل هام في تأريخ الفلسفة وهو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه فنظن أن الفلسفة معناها السعي أو الحقيقة فقط مجردة عن أصحابها والقائلين بها. فشخصية الفيلسوف لها أكبر الأثر في توجيه فكره والمهم معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر أي كل ما يصدر عن الذاتية والفردية ومن هنا فلابد من إدخال عنصر الشخصية أو الفردية في تاريخ الفلسفة وهذه إضافة جديدة لفكرة هيجل (المترجم).

تُسقط أيضاً واقعة أن لنظرية شوبنهور الجمالية قيمتها الخاصة، بمعزل عن نوع الرجل الذى عرضها. كما أن هذه النظرة أيضاً لابد أن تُهمل مشكلة الشر بأسرها. ومشكلة العذاب والألم التى أثارها مذهب شوبنهور والتى هى مشكلة حقيقية تماماً، سواء أكان شوبنهور نفسه محبطاً أو مخيباً للآمال أم لم يكن. وبالمثل: على الرغم من أنه مما يساعد مساعدة هائلة فى فهم فكر «فردريك نيتشه» أن نعرف شيئاً عن تاريخه الشخصى كرجل، فإن أفكاره يمكن النظر إليها فى ذاتها وبمعزل عن الرجل الذى أنتجها.

٣ ـ أن المرء عندما يشق طريقه لفهم مذهب مفكر ما، ولكى يفهم فهماً تاماً لا كلماته، وأطواره فحسب، بل أيضاً ظلال المعنى الذى كان يستهدف المؤلف نقله للآخرين (بقدر ما يكون ذلك ممكناً) والنظر إلى تفصيلات المذهب فى علاقتها بالكل، والتعرف تعرفاً تاماً على أصل نشأتها ومضامينها ـ ذلك كله ليس عملاً يتم فى لحظات قليلة. فمن الطبيعى، إذن، أن يكون التخصص فى مجال تاريخ الفلسفة هو القاعدة العامة، كما هى الحال فى التخصص فى مجالات العلوم المختلفة. فالمعرفة التخصصية فى فلسفة أفلاطون، مثلاً، تتطلب إلى جانب المعرفة الدقيقة باللغة اليونانية والتاريخ، معرفة الرياضيات اليونانية، والديانة اليونانية والعلم اليونانى... الخ. وهكذا يحتاج المتخصص إلى عتاد ثقافى هائل، لكنه جوهرى، إذا ما أراد أن يكون مؤرخاً حقاً للفلسفة، وإنْ كان ينبغى أن لا تغلب عليه تجهيزه الثقافى وتفصيلات تعليمه بحيث يفشل فى النفاذ إلى روح الفلسفة التى يدرسها. ويفشل فى أن يعيد إليها الحياة مرة أخرى فى كتاباته أو فى محاضراته. فالثقافة لا مندوحة عنها لكنها لسيت كافية على الإطلاق.

القول بأن حياة المرء بأسرها يمكن أن تخصص لدراسة مفكر عظيم واحد ويظل هناك الشىء الكثير الذى لم يقم به، يعنى أن أى شخص لديه الجرأة لأن يأخذ على عاتقه تأليف تاريخ متصل للفلسفة يصعب عليه أن يأمل فى إنتاج عمل يمكن أن يقدّم شيئاً ذا قيمة للمتخصصين. وكاتب هذه السطور يعى تماماً هذه الحقيقة وهو ـ كما سبق أن ذكر فى التصدير ـ لا يكتب للمتخصصين، وإنما هو على العكس يستفيد من كتابات المتخصصين. وليس ثمة ما يدعو إلى أن نكرر هنا مرة أخرى المبررات التى دعت

المؤلف لتأليف هذا الكتاب، لكنه يود أن يذكر مرة أخرى أنه سيكون قد جوزى عن الكتاب حق الجزاء لو استطاع أن يسهم بقدر ولو ضئيل لا فقط فى تثقيف نوع من الطلاب كتب هذا الكتاب أساساً لهم، بل أيضاً لتوسيع رؤيته، لتحصيل فهم أكبر وتعاطف أعظم مع الصراع العقلى للجنس البشرى، وبالطبع لتعميق وترسيخ مبادىء الفلسفة الحقة.

رابعاً: الفلسفة القديمة :

عالجنا فى هذا المجلد فلسفة اليونان والرومان، وليس ثمة حاجة لنقف عند أهمية ثقافة اليونان والرومان. فكما يقول هيجل: «إن اسم اليونان يثير النشوة فى قلوب المثقفين فى أوربا»[١].. فلن يجادل أحد فى أن اليونانيين تركوا لعالمنا الأوربى تراثاً لا ينضب فى الأدب والفن، ونفس الشىء بالنسبة للنظر الفلسفى. فبعد أن بدأت الفلسفة الأولى فى آسيا الصغرى، واصلت مجرى تطورها حتى ازدهرت فى فلسفتين عظيمتين هما فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو. ثم مارست بعد ذلك ـ من خلال الأفلاطونية المحدثة ـ تأثيراً هائلاً فى تكوين الفكر المسيحى، سواء فى طابعها بوصفها الفترة الأولى من النظر الأوربى أو بالنسبة لقيمتها الذاتية، فلابد أن تكون موضع اهتمام كل دارس للفلسفة. ونحن نشاهد فى فلسفة اليونان مشكلات تظهر إلى النور لأول مرة لم تفقد صلتها بنا على الإطلاق، كما نرى إجابات ليست بلا قيمة. وعلى الرغم من أننا نلمح بعض السذاجة، وشيئاً من الثقة الزائدة والتسرع فى الحكم، فإن الفلسفة اليونانية تظل واحدة من أعظم الإنجازات الأوربية. وفضلاً عن ذلك فإذا كان لابد أن تكون لفلسفة اليونان أهمية خاصة عند كل دارس للفلسفة فبسبب تأثيرها فى الفكر النظرى التالى، ولقيمتها الذاتية الخاصة، فإن لها أهمية أعظم عند مَنْ يدرس الفلسفة الأسكولائية التى تدين بالشىء الكثير لأفلاطون ولأرسطو. كما أن هذه الفلسفة اليونانية هى فى الواقع إنجاز اليونان الخاص، وثمرة قوة ذهنهم ونضارته، تماماً مثل إنجازهم الخاص فى الأدب والفن. وينبغى أن لا نسمح لرغبة حميدة جديرة بالثناء تريد منا أن نضع فى اعتبارنا إمكان وجود مؤثرات غير

(١) هيجل تاريخ الفلسفة/ المجلد الأول ص ١٤٩ .

يونانية ـ أن تقودنا إلى المبالغة فى أهمية هذه المؤثرات فتجعلنا نقلل من أصالة العقل اليونانى: «فالحقيقة هى أننا عرضة لأن نهبط بأصالة اليونان أكثر من المبالغة فيها..»[١]. إذ يميل المؤرخ دائماً إلى البحث عن «المصادر» مما يؤدى طبعاً إلى بحث نقدى بالغ القيمة، وسوف يكون من الحمق التقليل منه، لكن يظل من الصواب أيضاً أن هذا الميل يمكن أن يندفع أبعد مما ينبغى ربما إلى حدود تهدد بأن لا يصبح النقد علمياً. فمثلاً ليس للمرء أن يفترض بطريقة قَبلية Apriori أن كل فكرة قالها مفكر ما قد استمدها من سابقيه: فلو زعمنا ذلك لكنا مضطرين عندئذ، منطقياً، أن نفترض وجود شيء ضخم أولى أو إنسان أعلى استمدت منه، فى نهاية الأمر، جميع ألوان الفكر الفلسفى التالية. كما أننا لا نستطيع أن نزعم ـ آمنين ـ أنه كلما وجدنا اثنين من المفكرين المتعاصرين يعقب أحدهما الآخر، أو مجموعة من المفكرين الذين أخذوا بنظريات متشابهة فلابد أن يكون أحدهم قد استمد أفكاره من الآخر. فإذا كان من الخُلف أن نفترض ـ وهو كذلك بالفعل ـ أنه إذا ما كان طقساً أو أحد الشعائر المسيحية قد وجد، فى جانب منه، فى الديانات الآسيوية الشرقية، فلابد أن تكون المسيحية قد أخذت هذه الطقوس أو الشعائر من آسيا، كذلك سيكون من الخُلف أن نفترض أنه إذا كان الفكر اليونانى يحتوى على بعض الأفكار المشابهة للأفكار التى ظهرت فى الفلسفة الشرقية، فلابد أن تكون الأخيرة هى المصدر التاريخى للأولى. فالعقل البشرى ـ قبل كل شيء ـ قادر تماماً على تفسير التجارب المتشابهة بطريقة مماثلة، سواء أكان العقل اليونانى أو الهندى، دون أن يكون من الضرورى أن نفترض أن تماثل رد الفعل برهان لا يمكن دحضه على الاستعارة. غير أن هذه الملاحظات لا تعنى الحط من أهمية النقد أو البحث التاريخى، بل هى على العكس تشير إلى أن النقد التاريخى لابد أن يقيم نتائجه على براهين تاريخية ولا يستنبطها من افتراضات قبلية ثم يزينها بنكهة شبه تاريخية، إذ ينبغى للنقد التاريخى المشروع أن لا يفسد الدعوى القائلة بأصالة اليونان.

ليست فلسفة الرومان سوى نتاج هزيل إذا ما قورنت بفلسفة اليونان لأن الرومان

(١) بيرنت «الفلسفة اليونانية» مجلد ١ ص ٩ .

اعتمدوا فى أفكارهم الفلسفية ـ إلى حد كبير ـ على أفكار اليونان، مثلما اعتمدوا على اليونان فى الفن، وفى مجال الأدب إلى حد كبير على أقل تقدير. لقد كان لهم مجدهم الخاص وإنجازاتهم الخاصة (ويرد إلى الذهن فى الحال إبداعهم للقانون الرومانى وإنجازات العبقرية السياسية الرومانية) إلا أن مجدهم لا يكمن فى مملكة الفكر الفلسفى.

ومع ذلك، على الرغم من أن اعتماد المدارس الفلسفية الرومانية على المدارس اليونانية أمر لا يمكن إنكاره، فليس فى استطاعتنا أن نهمل الفلسفة فى العالم الرومانى، ما دامت تُظهرنا على نوع من الأفكار أصبحت ذائعة بين طبقة من المثقفين سيطرت على العالم الأوربى المتمدين: فكر الرواقية المتأخرة، مثلاً، تعاليم «سينكا»، وماركوس أوريليوس، وابيكتيوس، قدمت من زوايا كثيرة صورة رائعة ونبيلة من الصعب أن لا تثير فينا إعجاباً وتقديراً حتى ولو شعرنا فى الوقت ذاته أنها تفتقر إليهما. ومن المرغوب فيه أيضاً أن الطالب المسيحى ينبغى عليه أن يعرف شيئاً عن أفضل ما قدمته الوثنية فينبغى عليه أن يتعرف على تيارات متنوعة من الفكر فى العالم اليونانى ـ الرومانى. الذى نبذت فيه الديانة المُنزلة ونمت. وسوف يكون من المؤسف أن يتعرف الطلاب على حملات يوليوس قيصر أو تراجان،[١] وعلى شخصيات سيئة السمعة من أمثال كاليجولا[٢]، ونيرون، ويجهل مع ذلك الفيلسوف الأوربى ماركوس أوريليوس أو تأثير روما فى الفيلسوف اليونانى «أفلوطين» الذى كان رجلاً متديناً بعمق رغم أنه لم يكن مسيحياً، والذى كان اسمه عزيزاً على أول شخصية عظيمة فى الفلسفة المسيحية : القديس أوغسطين الأيبونى[٣].

---

(١) تراجان Tragan (٥٣ ـ ١١٧م) امبراطور روماني (٩٨ ـ ١١٧م) غزا أرمينيا والعراق وأطاح بمملكة الأنباط واحتل عاصمتها البتراء عام ١٠٦م (المترجم).

(٢) كاليجولا (١٤ ـ ٤١م) امبراطور روماني (٣٧ ـ ٤١م) أصيب باضطراب عقلي فتحول إلى طاغية من طراز وحشي (المترجم).

(٣) نسبة إلى ايبونا Hippo التي ظل ينشر فيها أوغسطين الإيمان المسيحي ويعلّم أهلها خمساً وثلاثين سنة (المترجم).

"الجزء الأول"

"الفلسفة قبل سقراط"

"الفصل الثانى"

"مهد الفكر الغربى: أيونيا"

كان ميلاد الفلسفة اليونانية على شاطىء البحر فى آسيا الصغرى، فقد كان الفلاسفة اليونان الأوّل من أيونيا[١]. أما اليونان نفسها فقد كانت فى حالة نسبية من العماء والفوضى أو البربرية نتيجة لغزوات الدوريين[٢] فى القرن الحادى عشر. التى حجبت ثقافة بحر ايجه القديمة وإنْ ظلت أيونيا محتفظة بروح الحضارة القديمة[٣] وينتمى «هوميروس» إلى منطقة أيونيا، وإن كانت القصائد الهوميرية قد حظيت برعاية الأرستقراطية الآخية الجديدة. إلا أن القصائد الهوميرية، فى الواقع، لا يمكن أن تسمى عملاً فلسفياً (على الرغم من أن لها بالطبع قيمة عظيمة من خلال كشفها عن مراحل معينة من نظرة اليونان وأسلوبهم فى الحياة، فى حين أن تأثيرها التعليمى على اليونان فى العصور المتأخرة لا ينبغى التقليل من أهميته) ما دامت الأفكار الفلسفية المنعزلة التى

---

(١) احتل اليونان جزيرتي خيوس وساموس وشاطيء من أزمير فعرفت هذه المنطقة باسم أيونيا، وقامت فيها مدن شهيرة أهمها: أزمير، وأفوس وملطية ـ وفي هذه المدينة الأخيرة ولدت الفلسفة اليونانية (المترجم).

(٢) ينقسم اليونانيون في الأصل إلى أربع قبائل كبرى جاءت من آسيا: وهي: الأيوليون والدوريون في الشمال، والآخيون والأيونيون في الجنوب. وإن كان هذا التقسيم قد اضطرب في القرن الثاني عشر قبل الميلاد (المترجم).

(٣) «نشأت الحضارة اليونانية الجديدة في أيونيا التي بقيت فيها الدماء والروح الأيجية، لتعلّم اليونان الجديدة، وتسك لها العملة والأدب والفن والشعر. وتعد بحارتها. وتجبر الفنيقيين على التقهقر، وتحمل ثقافتها الجديدة إلى الآفاق التي تخيلوها نهاية الأرض» هال: «التاريخ القديم للشرق الأدنى» ص ٧٩ . (المؤلف).

وردت في القصائد تبعد كثيراً عن أن تكون نسقية (ويقل عن ذلك بقدر ملحوظ أشعار «هزيود» الكاتب الملحمي للجزء الأكبر من بلاد اليونان الذي صوّر في أشعاره نظرته التشاؤمية للتاريخ وإيمانه بأن القانون سوف يسود في عالم الحيوان، وحماسه الأخلاقي من أجل سيادة العدل بين الناس) ـ ومما له مغزاه أن أعظم شعراء اليونان والبدايات الأولى للفلسفة النسقية ينتميان إلى أيونيا. غير أن هذين الإنتاجين العظيمين للعبقرية الأيونية: أشعار هوميروس، وكسمولوجيا أيونيا ـ لا يتلو أحدهما الآخر، وأياً ما كانت وجهة النظر التي يأخذ بها المرء عن الكتابة أو التأليف، والتاريخ أو التواريخ التي كُتِبتْ فيها أشعار هوميروس، فليس من الواضح تماماً أن المجتمع الذي انعكس في هذه الأشعار، لم يكن هو مجتمع الحقبة التي ظهرت فيها كسمولوجيا أيونيا، وإنما هو ينتمي إلى فترة أكثر بدائية. والمجتمع الذي صوّره «هزيود» من ناحية أخرى ـ، الشاعر الآخر من «شاعري» الملاحم العظيمين ـ يبعد مسافة شاسعة عن مجتمع دولة المدينة اليونانية، فبين الاثنين حدث انهيار لسلطة النبلاء الأرستقراطية، وهو الانهيار الذي مكّن من النمو الحر لحياة المدينة في معظم أرجاء اليونان[1]. لكن لا حياة البطولة التي صورتها «الإلياذة»، ولا سيادة النبلاء على الأرض التي صورتها أشعار «هزيود»، كانا الموضع الذي نشأت فيه فلسفة اليونان. بل على العكس لقد كانت الفلسفة اليونانية المبكرة رغم أنها كانت، بالطبع، عملاً لأفراد، هي أيضاً نتاج للمدينة وعكست إلى حد ما عصر القانون وتصور القانون الذي مدّته الفلسفة السابقة على سقراط، بطريقة نسقية، إلى الكون كله في فلسفتها الكسمولوجية. ومن ثم فهناك، بمعنى ما، قدر من الاتصال والاستمرار بين تصور «هوميروس» للقانون المطلق أو المصير أو الإرادة التي تحكم الآلهة والبشر، وتصوير «هزيود» للعالم، والوصايا الأخلاقية للشاعر، والكسمولوجيا الأيونية المبكرة. فعندما استقرت الحياة الاجتماعية تمكّن البشر من الانتقال إلى التفكير العقلي. وكانت الطبيعة

---

(١) من المعروف أن «هزيود» كان شاعر الفلاحين والكادحين والطبقات العاملة ـ ومن هنا كان البون بينه وبين المدينة ـ في حين كان «هوميروس» هو شاعر القصور والنبلاء والطبقة الأرستقراطية بصفة عامة (المترجم).

ككل ـ في فترة طفولة الفلسفة ـ هي أول ما لفت انتباههم. وذلك هو ما يمكن أن يتوقعه المرء من وجهة نظر سيكولوجية. وهكذا على الرغم من أن الفلسفة اليونانية نشأت بين شعب ترتد حضارته إلى عصور ما قبل التاريخ اليوناني، فإن ما نسميه بالفلسفة اليونانية المبكرة لم يكن «مبكراً»، إلا من حيث علاقته بالفلسفة اليونانية التالية، والفكر والثقافة التي أعقبت ذلك في أرجاء اليونان. أما بالنسبة للقرون السابقة على تطور اليونان فيمكن النظر إليها على أنها ثمرة الحضارة الناضجة وتشير إلى انتهاء الفترة اليونانية العظيمة من ناحية، وتبشر من ناحية أخرى بالثقافة الهيللينية الرائعة لا سيما الثقافة الأثينية[١].

لقد اعتبرنا الفكر الفلسفي اليوناني المبكر نتيجة نهائية للحضارة الأيونية القديمة. لكن لابد لنا أن نتذكر أن أيونيا تشكل ملتقى الشرق والغرب حتى أنه يمكن أن يثار سؤال حول ما إذا كانت الفلسفة اليونانية يمكن ردها إلى مؤثرات شرقية أم لا، أي ما إذا كانت مستمدة من مصر وبابل، وهناك إصرار على هذه النظرة وإنْ كان لابد من التخلي عنها، فالفلاسفة والكُتّاب اليونان لم يكونوا يعرفون شيئاً عنها. ولا حتى هيرودت الذي كان شغوفاً أن يسوق نظريته الأثيرة عن الأصول المصرية للديانة والحضارة اليونانية ـ ذلك لأن نظرية الأصل الشرقي تعود أساساً إلى فلاسفة الإسكندرية وهي التي أخذها عنهم المدافعون عن الديانة المسيحية. فالمصريون، مثلاً، في العصور الهلنستية فسروا أساطيرهم طبقاً لأفكار الفلسفة اليونانية. غير أن ذلك ببساطة مثال على التفسير المجازي الذي قامت به مدرسة الإسكندرية، وليس فيه من القيمة الموضوعية أكثر مما في الفكرة اليهودية التي تقول إن أفلاطون استمد حكمته من «العهد القديم». وسوف تكون هناك، بالطبع، صعوبات في تفسير كيفية انتقال الفكر المصري إلى اليونان (فلم يكن التجار من ذلك النوع الذي نتوقع منهم نقل الأفكار الفلسفية) ـ لكن كما لاحظ «بيرنت» فإن البحث

---

(١) هذا ما أطلق عليه يوليوس شتنزل «ميتافيزيقا ما قبل النظرية». قارن «تسلر» «مجمل» من المقدمة فقرة ٣ . وأيضاً جون بيرنت «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» المقدمة. وأوبرفيج بربختر ص ٨، ٣١، وييجر «بيديا أو التربية» ـ وشتنزل: «ميتافيزيقا القدماء» المجلد الأول ص ١٤ وما بعدها... الخ.

فيما إذا كانت الأفكار الفلسفية عند هذا الشعب أو ذاك من الشعوب الشرقية، قد وصلت إلى اليونان أم لا، مجرد مضيعة للوقت من الناحية العملية، ما لم نكن على يقين منذ البداية أن الشعب الذى نتحدث عنه كانت له أصلاً فلسفة[(١)]. والقول بأنه كان للمصريين فلسفة يمكن نقلها لم يثبت قط، ولا مجال لمناقشة الافتراض بأن الفلسفة اليونانية قد أتت من الهند أو من الصين.

لكن هناك مسألة أبعد علينا دراستها، وهى أن الفلسفة اليونانية ارتبطت بالرياضيات ارتباطاً وثيقاً، وقد ثبت أن اليونان استمدوا الرياضيات من مصر وعلم الفلك من بابل، فأصبح تأثير الرياضيات المصرية، وكذلك علم الفلك البابلى فى اليونان أمراً أكثر من أن يكون محتملاً أو مرجحاً، لسبب واحد هو أن علم اليونان وفلسفتهم بدأ فى التطور فى تلك المنطقة ذاتها التى يتوقع فيها التبادل مع الشرق. لكن ذلك أمر مختلف عن القول بأن الرياضيات العلمية عند اليونان مستمدة من مصر أو أن علم الفلك عندهم مأخوذ من بابل. فلنترك البراهين التفصيلية جانباً ونكتفى بالإشارة إلى أن الرياضيات المصرية تتألف من نتائج تجريبية، ومناهج جافة وجاهزة للحصول على النتائج العملية. ومن هنا اعتمدت الهندسة المصرية إلى حد كبير على الطرق العملية لتحديد الحقول من جديد التى غمرها فيضان نهر النيل. فهم لم يطوروا الهندسة العلمية بل طوّرها اليونان وبالمثل فإن علم الفلك البابلى قد واصل سيره من منظور التنبؤ بالغيب: فقد كان أساساً علماً للتنجيم Astrology . أما بين اليونان، فقد أصبح بحثاً علمياً. وعلى ذلك فحتى لو سلمنا بأن رياضيات الحدائق العملية عند المصريين، والملاحظات الفلكية الخاصة بالتنجيم عند البابليين قد أثرت فى اليونان وأمدتهم بالمادة الأولية، فإن هذا التسليم لا يطعن على أى نحو فى أصالة العبقرية اليونانية. فالعلم والفكر، بوصفهما أمرين يتميزان عن الإحصاء العملى المحض، وعن علم التنجيم ـ هما نتيجة العبقرية اليونانية، ولا يرتدان إلى المصريين أو البابليين.

---

(١) جون بيرت «فجر الفلسفة اليونانية» ص ١٧ ـ ١٨ .

وهكذا يقف اليونانيون بوصفهم المفكرين والعلماء المبدعين، بلا نزاع، لأوربا[1]. فهم أول مَنْ بحثوا عن المعرفة لذاتها: وبروح علمية حرة غير متحيّزة. وفضلاً عن ذلك فقد تحرروا من طبقة الكهنة نظراً لطابع الديانة اليونانية، وهى الطبقة التى كان يمكن أن يكون لها تراث قوى وطقوس ومعتقدات غير معقولة خاصة بها، ويتمسك بها قلّة فى عناد وإصرار، ويمكن أن تكون عائقاً للبحث الحر. لقد رفض هيجل فى كتابه «تاريخ الفلسفة»، الفلسفة الهندية، على نحو مقتضب وفظ إلى حد ما، على أساس أنها تتحد فى هوية واحدة مع الديانة الهندية. وعلى الرغم من أنه وافق على وجود أفكار فلسفية عندهم إلا أنه ذهب إلى أنها لم تأخذ شكل الفكر، بل صيغت فى أشكال رمزية وشعرية. وكان لها، مثل الدين، أغراض عملية هى تخليص الناس مما فى الحياة من شقاء وأوهام بدلاً من أن يكون هدفها المعرفة لذاتها. ودون أن يلزم المرء نفسه بالأخذ بوجهة نظر هيجل عن الفلسفة الهندية (التى لم تعرض قط للعالم الغربى فى جوانبها الفلسفية الخالصة بوضوح أكثر من ذلك منذ عصر هيجل) فيمكن للمرء أن يتفق معه على أن الفلسفة اليونانية منذ الفكرة الأولى كانت تبحث بروح علمى حر. وربما مالت عند بعضهم إلى أن تأخذ مكان الدين: سواء من وجهة نظر الإيمان أو السلوك. ومع هذا فإن ذلك كان يرجع إلى عدم كفاية الديانة اليونانية أكثر منه إلى أى طابع أسطورى أو غيبى فى الفلسفة اليونانية. (وهذا لا يعنى بالطبع التقليل من مكانة أو وظيفة «الأسطورة» فى الفكر اليونانى، لكنه ليس ميلاً من الفلسفة فى بعض الأحيان لأن تنتقل إلى الدين» على نحو ما فعل أفلوطين. والواقع أنه بالنسبة للأسطورة «فقد كانت العناصر الأسطورية والعقلية تتداخل فى الكسمولوجيا المبكرة عند الطبيعيين الأول مشكّلة وحدة لا تنقسم».. على ما يقول برفسور «فرنر ييجر» فى كتابه «أرسطو: أساسيات تاريخ تطوره» ص ٣٧٧ .

---

(١) كما أشار د. برخنر (ص ٢٧) فإن التصورات الدينية في الشرق، حتى إذا ما كان اليونان قد أخذوها - فإنها لا تفسر الخاصية العجيبة للفلسفة اليونانية أعني الفكر النظري الحر في ماهية الأشياء. أما بالنسبة للفلسفة الهندية بمعناها الصحيح فهي لم تظهر في فترة مبكرة عن الفلسفة اليونانية (المؤلف).

ويشدد برفسور «تسلر» على نزاهة اليونانيين عندما بحثوا في العالم من حولهم التي ـ بالإضافة إلى شعورهم بالواقع، وقدرتهم على التجريد ـ «مكنتهم في مرحلة مبكرة جداً من التاريخ من التعرف على أفكارهم الدينية على نحو ما هم عليه بالفعل ـ مبدعين في الخيال الفني»[1] (ومن الصعب أن يصدق ذلك، بالطبع، على الشعب اليوناني بصفة عامة ـ أي الأغلبية اللافلسفية) منذ اللحظة التي ظهرت فيها حكمة الأمثال عند الحكماء السبعة، وأساطير الشعراء التي أعقبتها بحوث وأفكار شبه علمية، وشبه فلسفية عند الكسمولوجيين الأيونيين، فإنه يمكن أن يقال إن الفن أعقب الفلسفة (منطقياً على كل حال) التي وصلت إلى ذروتها الرائعة عند أفلاطون وأرسطو. وامتدادها عند أفلوطين حيث نصل إلى ذُرى تجاورت الفلسفة لا إلى الميثولوجيا بل إلى التصوف. ومع ذلك فلم يكن هناك انتقال فجائي من الأسطورة إلى الفلسفة. إذ يمكن للمرء، مثلاً، أن يقول إن «أنساب الآلهة» عند هزيود، مثلاً، قد وجدت خلفاً لها عند النظر الكسمولوجي الأيوني. وتراجع العنصر الأسطوري أمام نمو العقلانية. لكنه لم يختف تماماً. والواقع أنه ظل حاضراً في الفلسفة اليونانية حتى في عصر ما بعد سقراط.

ولقد كان مهد الإنجاز الرائع للفكر اليوناني هو: أيونيا. وإذا كانت أيونيا هي مهد الفلسفة اليونانية، فقد كانت مدينة ملطية هي مهد الفلسفة الأيونية. ففي ملطية ازدهر «طاليس» الذي يُفترض أنه أول فلاسفة أيونيا. ولقد تأثر فلاسفة أيونيا بعمق بظاهرة التغير الميلاد، والنمو، والفساد والموت. فالربيع والخريف في عالم الطبيعة الخارجي، والطفولة والشيخوخة في حياة الإنسان. والظهور والاختفاء أو الكون والفساد ـ تلك وقائع في الكون واضحة ولا مهرب منها. إنه لخطأ عظيم أن نظن أن اليونانيين كانوا أبناء الشمس السعداء العابثين، وأنهم أرادوا التسكع فحسب، عند أروقة المباني في المدينة وهم يتفرسون الأعمال الفنية الفخمة أو إنجازاتهم في الألعاب الرياضية؛ لقد أقلقهم للغاية ذلك الجانب المظلم من وجودنا على هذا الكوكب، فقد وجدوا في خلفية الشمس والفرح اللا يقين واللا أمان في حياة الإنسان: وجدوا يقين الموت وظلام المستقبل. «وخير للإنسان أن لا يولد، وألا يرى ضوء الشمس، لكنه إذا ولد (فالخير

(١) ادوارد تسلر «موجز تاريخ الفلسفة اليونانية» ط١٣ ترجمة ل. ر. بامر ص ٢ ـ ٣ (المؤلف).

الثانى له) أن ينفذ من بوابات الموت بأسرع ما يكون..» هكذا يعلن ثيوجينز Theognis[1] وهو يذكرنا بكلمات كالديرونCalderon (الأثيرة عند شوبنهور)[2] «أكبر جريمة ارتكبها الإنسان أنه وُلِد» ! وكلمات «ثيوجنيز» تردد صداها عند «سوفكليس» فى مسرحية «أوديب فى كولونا»: «ألا تولد فذلك أمر يفوق الحسبان..»[3].

وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن اليونان كان لديهم مثلهم الأعلى فى الاعتدال فقد أغوتهم باستمرار إرادة القوة، بالابتعاد عنه. والقتال المستمر بين المدن اليونانية بعضها مع بعض، حتى فى ذروة الثقافة اليونانية، وحتى عندما يكون من مصلحتها الواضحة أن تتحد ضد عدو مشترك، فإن الثورات المستمرة داخل المدن، سواء قادتها الأوليجاركية الطموحة أو الديماجوجية الديمقراطية وكذلك فساد عدد كبير من الشخصيات العامة فى الحياة السياسية اليونانية ـ حتى عندما تتعرض سلامة مدنهم وشرفها للخطر ـ ذلك كله يبرز الرغبة فى السلطة التى كانت قوية جداً عند اليونان. لقد أعجب الرجل اليونانى بالكفاءة العالية، وأعجب بالمثل الأعلى للرجل القوى الذى يعرف ماذا يريد وتكون لديه القدرة للحصول عليه. وهو يتصور الفضيلة[4] على أنها إلى حد كبير، القدرة على تحقيق النجاح. وكما لاحظ «برفسور دى بورج»: «لابد أن اليونانيين كانوا سينظرون إلى نابليون على أنه رجل بلغ من الفضيلة أقصى ذُراها»[5].

وللاعتراف الصريح، بل الصارخ، فى الرغبة فى السلطة المجردة من المبادىء الخلقية، ما عليك إلا أن تقرأ الرواية التى رواها «ثوكيديدز» عن الاجتماع الذى عقد بين

---

(١) ثيوجنيز Theognis شاعر يوناني من القرن السادس قبل الميلاد، ازدهر في «مجارا» Megara.(المترجم).

(٢) هي أبيات من الشعر يكررها مئات اليونانيين: «ليس في العالم نعمة أحسن من أن لا يولد الإنسان أو لا يرى الشمس! ويليها أن يدركه الموت عاجلاً، ويدفن تحت أطباق الثرى». (المترجم).

(٣) البيت رقم ١٢٢٤ (المؤلف).

(٤) لم يكن لفظ الفضيلة arete ينسحب على السمو الخلقي فحسب ولكن على الموهبة العقلية والقدرة على الظفر بالنجاح في كل ميدان من الحياة العامة ويمكن أن نقول: إن الفضيلة عندهم كانت تعني باختصار الرجولة (المترجم).

(٥) تراث العالم القديم، ص ١٣ حاشية رقم٢ (المؤلف). وانظر الترجمة العربية لكتاب دي بورج «تراث العالم القديم» ترجمة زكي سوس ـ الناشر دار الكرنك بالقاهرة عام ١٩٦٥ ص ١١٦ (المترجم).

ممثلين عن أثينا، وممثلين عن ميلوس Melos[١] حيث أعلن الأثينيون «ينبغى علينا وعليكم أن نعلن ما نفكر فيه حقاً، وأن نستهدف ما هو ممكن فحسب، لأننا معاً نعرف أن مسألة العدل لا تدخل فى مناقشة الأمور البشرية إلا عندما يكون ضغط الضرورة متساوياً، وينتزع الأقوياء ما يقدرون عليه، ويُسلّم الضعفاء بما لابد من التسليم به». وقل مثل ذلك فى كلمات شهيرة:«نحن نؤمن بالآلهة، ونعرف عن البشر، أنهم بقانون طبيعتهم حيثما يستطيعون يريدون. وهذا القانون لم نصنعه نحن، ولسنا أول مَنْ سار عليه، فلقد ورثناه فحسب. وسوف نورثه لذريتنا فى كل عصر، ونحن نعرف أنكم، وجميع البشر، لو كنتم أقوياء مثلنا، فسوف تفعلون مثلما نفعل»!. ومن الصعب أن نطلب اعترافاً أكثر وقاحة من ذلك للرغبة فى السلطة ولا يُبدى «ثوكيديدز» أية إشارة تدل على استهجانه لسلوك الأثينيين. وعلينا أن نتذكر أنه عندما كان على الميلانيين الاستسلام فى النهاية[٢]، قام الأثينيون بإعدام كل مَنْ هم فى سن التجنيد، وأخذوا النساء والأطفال عبيداً لهم، واستعمروا الجزيرة بمستوطنين منهم ـ ولقد حدث ذلك وأثينا فى ذروة مجدها، وروعة إنجازها الفنى.

ويرتبط ارتباطاً وثيقاً برغبتهم فى السلطة تصورهم للإفراط، فالرجل الذى يسير أبعد مما ينبغى، والذى يحاول أن ينجز فى عمله أكثر مما خصصه له القدر لا مندوحة عن أن تصيبه الغيرة الإلهية بالانهيار. والرجل، أو الأمة، الذى تملكته شهوة جامحة إلى تأكيد ذاته ينقاد بتهور إلى ثقة بالنفس مفرطة، ومن ثم إلى الانهيار. والانفعالات العمياء تولد الثقة بالنفس والإفراط فى الثقة بالنفس يؤدى إلى الانهيار.

ومن الخير أن نعرف هذا الجانب فى شخصية اليونان: فقد أدان أفلاطون نظرية «القوة هى الحق» التى أصبحت فى ذلك الوقت ملفتة للنظر للغاية، ودون أن نوافق،

---

(١) جزيرة ميلوس Melos إحدى الجزر اليونانية في بحر إيجه ـ في الجنوب الغربي ـ كانت مركزاً لازدهار الحضارة اليونانية في العصر البرونزي في الألف الثالثة قبل الميلاد. ومن أهم كنوزها الأثرية التي كشفت عنها الحفريات عام ١٨٢٠ تمثال أفروديت، المعروف «بفينوس ميلو» المحفوظ في متحف اللوفر في باريس (المترجم).

(٢) أهل ميلوس (المترجم).

بالطبع على تقييم «نيتشه»، فإننا لا نملك إلا أن نعجب بحدة ذهنه فى إدراكه للعلاقة بين الثقافة اليونانية وإرادة القوة. ليس بعيداً عنها بالطبع ذلك الجانب المظلم من الثقافة اليونانية وليس هو الجانب الوحيد ـ وإذا كان الدافع إلى إرادة القوة أو الرغبة فى السيطرة هو حقيقة واقعة، فكذلك المثل الأعلى اليونانى فى الاعتدال والانسجام هو أيضاً حقيقة واقعة. وعلينا أن نتحقق من أن هناك جانبين فى الشخصية والثقافة اليونانية: هناك جانب الاعتدال، جانب الفن، جانب أبوللو، وآلهة الأولمب. وهناك جانب الإفراط، وتأكيد الذات الطائش، وجنون ديونسيوس، كما تصورها مسرحية يوربيدس «الباخيات»[1]، فنحن نرى هاوية الرق خلف الإنجازات الرائعة للثقافة اليونانية، كذلك خلف عالم الأحلام لديانة الأولمب وللفن الأولمبى نرى هاوية جنون ديونسيوس، وهاوية التشاؤم وجميع العادات التى تخلو من الاعتدال. وليس من الخيال تماماً أن نفترض ـ مستلهمين فكر نيتشه ـ أننا نستطيع أن نرى فى جانب كبير من ديانة الأولمب ضبطاً أو كبحاً يفرضه الرجل اليونانى المتهور على نفسه، فهو عن طريق إرادة القوة أو الرغبة في السلطة ينقاد إلى تدمير نفسه، ومن ثم فقد خلق عالم الأحلام الأولمبى فى جبال الأولمب، عالم الآلهة الذين يراقبونه بيقظة شديدة ليروا ما إذا كان الفرد قد تجاوز حدود السلوك البشرى. ولهذا عبَّر الرجل اليونانى عن وعيه بأن القوى الهائجة المضطربة داخل نفسه سوف تؤدى به فى النهاية إلى الدمار (ونحن بالطبع لا نقدم هذا التأويل لنفسر عن طريقه أصل ديانة الأولمب من وجهة نظر علمية لمؤرخ الدين: بل هو يستهدف فحسب الإشارة إلى وجود عوامل سيكولوجية ـ استعدادات طبيعية إنْ شئت ـ ربما عملت عملها ـ حتى بطريقة لاشعورية ـ فى نفس الرجل اليونانى).

وبعد هذا الاستطراد، فإن الرجل اليونانى رغم جانب الاكتئاب ـ أدرك وجود عملية التغير المستمر، والانتقال من الحياة إلى الموت، ومن الموت إلى الحياة، ولقد ساعد ذلك فى أن يقوده ـ فى شخص فلاسفة أيونيا ـ إلى بداية الفلسفة. فقد رأى هؤلاء الحكماء ـ أنه رغم كل تغير وانتقال لابد أن يكون هناك شيء دائم. لماذا..؟ لأن التغير

(١) «الباخيات» أو النساء المنهيجات من أتباع الإله باخوس (ديونسيوس) يمزقن في عيده اللحم البشري وربما أكلنه ولقد عالج يوربيدس هذه العبادة في مسرحيته الشهيرة «الباخيات» (المترجم).

يعنى الانتقال من شيء إلى شيء آخر، فلابد أن يكون هناك شيء أولى يدوم ويتخذ أشكالاً مختلفة ويطرأ عليه هذا التغير. فالتغير لا يمكن أن يكون صراعاً بين الأضداد فحسب، فقد اقتنع هؤلاء الرجال أن هناك شيئاً خلف هذه الأضداد، شيئاً يكون أولياً. ومن ثم فالفلسفة الأيونية أو الكسمولوجيا هي أساساً محاولة لتحديد ذلك العنصر الأولى أو Urstoff(١) لجميع الأشياء، فأحد هؤلاء الفلاسفة يقول إنه عنصر معين، ويقول آخر إنه عنصر آخر. والعنصر المعين الذى يحدده فيلسوف على أنه المادة الأولى ليس له أهمية بل المهم أنهم جميعاً يشتركون فى فكرة الوحدة هذه [أى أن هناك عنصراً واحداً]. وواقعة التغير، أو الحركة بالمعنى الأرسطى، هى التى أوحت لهم بفكرة الوحدة، على الرغم من أنهم، كما يقول أرسطو، لم يفسروا الحركة.

ويختلف الأيونيون حول طبيعة هذه المادة الأولية، لكنهم جميعاً يذهبون إلى أنها مادية: فيذهب طاليس إلى أنها الماء، وأنكسمندر إلى أنها الهواء، وهيراقليطس إلى أنها النار، فلم يُدرَك بعد التناقض بين الروح والمادة. ولهذا فعلى الرغم من أنهم ماديون بالفعل، وأنهم حددوا شكلاً من أشكال المادة ليكون مبدأ للوحدة وعجينة أولية لكل شيء فإنه يصعب أن نقول إنهم ماديون بالمعنى الذى نستخدم فيه هذه الكلمة الآن. لأنهم لم يتصوروا وجود تمييز واضح بين المادة والروح، جعلهم ينكرون الروح بعد ذلك. بل لم يكونوا على وعى كامل بهذه التفرقة، أو أنهم على الأقل لم يتحققوا من مضمونها.

ومن هنا فربما أمكن القول أن المفكرين الأيونيين لم يكونوا فلاسفة بنفس القدر الذى كانوا فيه علماء بدائيين يحاولون تفسير المادة والعالم الخارجى. لكن لابد لنا أن نتذكر أنهم لم يقفوا عند الحس، بل تجاوزوا الظاهر إلى الفكر. وسواء أكان الماء أو الهواء أو النار هى المادة الأولى فإنها يقيناً لا تظهر بما هى كذلك أعنى العنصر المطلق. ولكى نصل إلى أى تصور لهذه المواد بوصفها العنصر النهائى لكل شيء، فلا بد أن نذهب إلى ما وراء الظاهر والحس. وهم لم يصلوا إلى نتائجهم من خلال منظور علمى أو

(١) تستخدم الكلمة الألمانية Urstoff هنا لأنها، ببساطة،تعبر عن فكرة العنصر الأولى أو الحامل أو «المادة الخام» للكون في كلمة واحدة موجزة (المؤلف).

تجريبي وإنما عن طريق العقل النظري: صحيح أن الوحدة المفترضة هي وحدة مادية، لكنها وحدة يفترضها الفكر. وفضلاً عن ذلك فهي مجردة ـ أو تجريد من معطيات الظاهر ـ حتى ولو كانت مادية. ولهذا فربما أطلقنا على الكسمولوجيا الأيونية اسم المادية المجردة ففي استطاعتنا أن نميز عندهم بالفعل فكرة الوحدة في الاختلاف، والاختلاف الذي دخل على الوحدة: وهي فكرة فلسفية. بالإضافة إلى أن المفكرين الأيونيين كانوا مقتنعين بسيادة القانون في الكون. ففي حياة الإنسان الفرد فإن تخطي حدود ما هو حق ومناسب للإنسان. يجلب معه الدمار، ومن هنا تنعدل كفة الميزان. وهكذا تمتد سيادة القانون الكوني إلى الكون كله محافظاً على اعتدال الميزان، ومانعاً الفوضى والخراب. وهذا التصور للقانون الذي يحكم الكون. كون لا مجال فيه للهوى، ولا التلقائية العشوائية، ولا مجال للسيطرة الأنانية التي لا ضابط لها لعنصر على غيره من العناصر الأخرى ـ هذا التصور يشكل الأساس في الكسمولوجيا العلمية في معارضة الميثولوجيا الخيالية.

لكننا نستطيع أن نقول من وجهة نظر أخرى أنه لم يكن هناك تمييز بعد بين العلم الأيوني والفلسفة. فالمفكرون الأيونيون الأوَل أو الحكماء مارسوا كل أنواع البحوث العلمية كالبحث الفلكي، مثلاً، ولم تكن هذه البحوث تنفصل انفصالاً واضحاً عن الفلسفة. لقد كانوا حكماء، وربما كانت لهم ملاحظات فلكية أجروها من أجل الملاحة. وحاولوا أن يكتشفوا عنصراً أولياً واحداً للكون، وصمموا أعمالاً هندسية ... إلخ. وذلك كله دون أن يقيموا تفرقة واضحة بين أنشطتهم المختلفة. فقط المزج بين التاريخ والجغرافيا الذي كان يُعرف باسم المسح انفصل في أنشطتهم الفلسفية العلمية، ولم يكن دائماً واضحاً تماماً. ومع ذلك فعلى حين أن هناك أفكاراً فلسفية حقيقية وقدرة نظرية قد ظهرت بينهم، وبما أنهم يشكلون مرحلة في تطور الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، فإنه لا يمكن حذفهم من تاريخ الفلسفة، رغم أنهم كانوا مجرد أطفال لم تكن ثرثرتهم البريئة تستحق الالتفات الجاد. ولا يمكن أن تكون البدايات الأولى للفلسفة الأوربية مسألة لا يكترث بها المؤرخ.

"الفصل الثالث"

"الرواد: فلاسفة أيونيا الأوّل"

أولاً: طاليس

مزيج من الفيلسوف والعالم العملي يمكن أن نراه بوضوح في حالة طاليس من ملطية. ولقد قيل إن طاليس تنبأ بكسوف الشمس الذى ذكر هيرودوت أنه حدث فى نهاية الحرب بين الليديين والميديين[1]. وحسب إحصاءات الفلكيين فإن هناك كسوفاً للشمس، ومن المرجح أن رآه أهل آسيا الصغرى، وقع فى الثانى والعشرين من شهر مايو عام ٥٨٥ق.م. وعلى ذلك فلابد أن يكون ازدهاره فى الجزء الأول من القرن السادس قبل الميلاد. وقيل إنه توفى قبل سقوط سارديبنا بقليل عام ٥٤٦/ ٥٤٥ ق.م. ومن بين الأنشطة العلمية الأخرى التى تُعزى لطاليس أنه وضع تقويماً للملاحين، وأدخل الممارسة الفينيقية لاتجاه مسار السفينة عن طريق الدب الأصغر[2]. وتروى عنه كثير من الروايات التى يمكن أن يطالعها القارىء فى الجزء الذى كتبه «ديوجنس اللايرتى» عن حياة طاليس منها مثلاً أنه سقط فى بئر أو حفرة وهو يحدق فى النجوم، ومنها أنه تنبأ بندرة الزيتون فاحتكر معاصر الزيت[3]. وهى كلها - على الأرجح - روايات من ذلك النوع الذى ينشأ بسهولة عن الرجل الحكيم[4].

---

(١) هيرودوت ط١، ٧٤ (المؤلف).

(٢) وضع تقويماً للملاحين ضمنه إرشادات فلكية وجوية منها أن الدب الأصغر أدق الكواكب دلالة على الشمال. (المترجم).

(٣) القصة كما يرويها أرسطو هي أن طاليس أدرك بمهارته في الفلك أن محصول الزيتون سيكون موفوراً في ذلك العام، فاستأجر في الشتاء وقبل أن يحين موعد جنيه جميع معاصر الزيت في ملطية بإيجار منخفض لأنه لم يجد وقتئذ أحداً ينافسه. ولما حان موعد عصر الزيت، وتقدم الكثيرون من الناس يطلبون هذه المعاصر أجّرها لهم بالشروط التي يريدها، وجمع بهذه الطريقة أموالاً طائلة وأثبت لهم أن من اليسير على الفلاسفة أن يغتنوا إذا شاءوا. لكنهم يهتمون بأمور أعلى كثيراً من جمع المال (المترجم).

(٤) ديوجنس اللايرتي «حياة الفلاسفة» مجلد ١ ص ٢٢ - ٤٤ . (المؤلف).

ويروى أرسطو فى كتاب «الميتافيزيقا» أن الأرض عند طاليس نصف كرة فوق الماء (ويبدو أنه كان يعتبرها قرصاً مستوياً طافياً على السطح). وأن أهم مسألة عنده هى أنه كان يعلن أن المادة الأولى لجميع الأشياء هى الماء. والواقع أنه أثار مشكلة الواحد بإطلاق. ويعتقد أرسطو أن ملاحظات طاليس هى التى قادته إلى هذه النتيجة: «وربما نشأت عنده الفكرة من أنه رأى أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة. وأن الحرارة نفسها تنشأ من الرطوبة، وتظل حيّة بفضلها، (وما منه تولد الأشياء فهو مبدؤها) وأنه وصل إلى فكرته عن طريق هذه الواقعة ومن واقعة أن بذور جميع الأشياء لها طبيعة رطبة، والماء هو أصل طبيعة جميع الأشياء الرطبة..»[1]. ويعتقد أرسطو أيضاً، مع قدر من الارتياب، أن طاليس تأثر باللاهوت القديم الذى كان الماء فيه ـ أستيكس.. Styx ـ كما يقول الشعراء موضوعاً للقسم بين الآلهة[2]. لكن من الواضح أن ظاهرة التبخر توحى بأن الماء يمكن أن يصبح سديماً أو هواء. فى حين أن ظاهرة التجمد قد توحى ـ إذا ما سارت العملية على نحو أبعد ـ بأن الماء يمكن أن يصبح تراباً. وعلى أية حال فإن أهمية هذا المفكر المبكر تكمن فى واقعة أنه أثار سؤالاً عن الطبيعة النهائية للعالم؛ ولا تكمن فى نوع الإجابة الفعلية التى أجاب بها عن هذا السؤال ولا فى المبررات التى قدمها، لتكن ما تكون المبررات أو الإجابة عن السؤال.

وهناك عبارة أخرى ينسبها أرسطو إلى طاليس هى أن كل شىء مملوء بالآلهة، وأن للمغناطيس نَفْساً هى التى تجذب الحديد، وهى عبارة لا يمكن شرحها عن يقين. فالقول بأن هذه العبارة تؤكد وجود «نَفْس» للعالم، ثم التوحيد بين «نَفْس» العالم وبين «الله»، أو الإله الصانع عند أفلاطون. ـ على اعتبار أن الأخير شكل كل شىء من الماء ـ هذا القول

---

(١) أرسطو «الميتافزيقا» ترجمة أ. سميث ود. روس (المؤلف).

(٢) الواقع أن «ستيكس Styx» كان أحد أنهار هاديس الخمسة في الأساطير اليونانية. وكانت له مكانة عالية لدرجة أن زيوس ـ كبير الآلهة ـ جعل الآلهة تقسم أمام هذا النهر المقدس، وفرض أقصى العقوبات على الذين يحنثون بهذا القسم ـ راجع قصة هذا النهر في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٢٧٤ مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

يعنى الذهاب أبعد مما ينبغى فى حرية التأويل. والأمر الوحيد المؤكد ـ والنقطة الوحيدة الهامة حقاً ـ عن نظرية طاليس هو أنها تصور «الأشياء» على أنها أشكال مختلفة من عنصر نهائي واحد. أما أنه حدد هذا العنصر بأنه الماء فتلك هى خاصيته التاريخية المميزة، إن صحّ التعبير، لكنه اكتسب مكانته كأول فيلسوف يونانى من واقعة أنه كان أول من تصور فكرة الوحدة في الاختلاف (حتى ولو لم يعزل الفكرة على أرض منطقية) وعلى حين أنه تمسك بفكرة الوحدة، فقد حاول تفسير اختلاف الكثرة الظاهرة. ومن الطبيعى أن تحاول الفلسفة فهم الكثرة التى تعرض لنا فى التجربة من حيث وجودها وطبيعتها، والفهم فى هذا السياق يعنى عند الفيلسوف، اكتشاف الوحدة الكامنة وراء الكثرة، أو المبدأ الأول. ولم يكن من الممكن إدراك تعقد المشكلة قبل أن يُفهم بوضوح التمييز الجذرى بين المادة والروح: فقبل أن يُفهم ذلك (والواقع أنه حتى بعد إدراكه «إذا ما كان قد تمّ إدراكه» ذات يوم، فقد تمّ بعد ذلك إنكاره) والحلول المبسطة للمشكلة كان لابد أن تظهر: بحيث يتصور الواقع على أنه وحدة مادية (كما هى الحال فى فلسفة طاليس) أو على أنه الفكرة (كما هي الحال في بعض الفلسفات الحديثة). ولا يمكن أن نعالج تعقد مشكلة الواحد والكثير معالجة سليمة إلا عندما نفهم الدرجات الجوهرية للواقع ونظرية المماثلة للوجود فهماً واضحاً وتتأكد بلا لبس أو غموض: وإلا فان ثراء التعدد سوف يُضحى به فى تصور زائف وتعسفى للوحدة ـ إنْ قليلاً أو كثيراً.

والواقع أنه يمكن القول أن ملاحظة أرسطو التى نسبها إلى طاليس والمتعلقة بأن للمغناطيس حياة تمثل ضرباً من المذهب الحيوى Animism البدائى. الذى يكون فيه تصور «النفس ـ الشبح» (ظل الإنسان الذى يدركه فى الأحلام) قد امتد إلى الحياة العضوية التى دون البشر، بل حتى إلى قوى العالم اللاعضوى. لكن حتى لو صحّ ذلك فهو ليس سوى نقاط طالما أننا نجد عند طاليس انتقالاً واضحاً من الأسطورة إلى العلم والفلسفة وقد احتفظ بطابعه التقليدى كمنشىء للفلسفة اليونانية. أو كما يقول أرسطو: «طاليس، مؤسس هذا الضرب من الفلسفة..»[١].

---

(١) Metaphysics: 983 b 18.

ثانيا: أنكسمندر

فيلسوف آخر من ملطية هو أنكسمندر. ومن الواضح أنه كان أصغر من طاليس لأن ثاوفراسطس يصفه أنه كان «صاحب» طاليس[1] ولقد انشغل انكسماندر ـ مثل طاليس ـ ببحوث علمية وعملية وينسبون إليه الفضل فى تصميم خريطة ـ وضعها على الأرجح للبحارة الملطيين الذين يجوبون البحر الأسود. كما أنه شارك فى الحياة السياسية ـ مثل كثير غيره من فلاسفة اليونان ـ قاد جاليه لاستعمار أبولونيا Apollonia.

ولقد كتب أنكسمندر كتاباً فى نظرياته الفلسفية. كان موجوداً فى زمن ثاوفراسطس ونحن ندين لهذا الأخير بمعلومات قيمة عن فكر انكسمندر. ولقد أعتقد، مثل طاليس، أنه لابد أن يكون لجميع الأشياء مبدأ نهائى أولى. لكنه ذهب إلى أن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون نوعاً معيناً من المادة كالماء مثلاً طالما أن الماء أو الرطوبة واحد من هذه «الأضداد» التى يحتاج صراعها واعتداء بعضها على بعض[2] إلى تفسير، فإذا كان التغير: كالميلاد والموت، والنمو والفناء، يعود إلى هذا الصراع، وإلى انتهاك عنصر ما لحدود الآخر ـ إذن فعلى زعم أن كل شيء هو ماء فى حقيقة الأمر ـ فإن من الصعب أن نرى لماذا لم يمتص الماء جميع العناصر الأخرى منذ زمن بعيد. ومن هنا وصل انكسمندر إلى فكرة أن المبدأ الأول ـ أو العنصر الأول ـ غير متعين بل هو أكثر بداثية وأولية من الأضداد، طالما أنه هو الذى يخرج منه كل شيء وهو الذى يفنى فيه كل شيء.

وهذا العنصر الأول يسميه انكسمندر ـ طبقاً لما يقول ثاوفراسطس وهو أول مَنْ أطلق هذا الاسم على العلّة المادية، وقال إنها ليست ماء، ولا أى عنصر من العناصر الأخرى، بل من طبيعة مختلفة عنها جميعاً، وهو لامتناه نشأت عنه السموات والعوالم ـ وهو يسميه: «الأبيرون» الجوهر بلا حدود، «أزلي سرمدي»، «يحوى كل العوالم».

---

(١) Phys. Opin., Fr. 2 (D. 19 a 9).

(٢) هناك قانون العدالة ـ وهو بديل عن القانون الطبيعي الذي يقضي لكل عنصر بنصيبه، ويحدد لكل مكانه الذي يجب أن لا يتعداه، لكن بعض العناصر تجور وتنتهك حدود بعضها الآخر ومن هنا يقع «الظلم» (المترجم).

واعتداء عنصر على عنصر آخر، يصور شعرياً على أنه مثل على «الظلم»[1].

فالعنصر الحار يرتكب ظلماً في الصيف، بينما يرتكب العنصر البارد ظلماً في الشتاء وتوزع العناصر المتعينة ظلمها بأن يمتصها من جديد اللامحدود أو اللا متعين[2]. وهذا مثل على امتداد تصور القانون من الحياة البشرية إلى الكون بصفة عامة.

هناك كثرة من العوالم توجد معاً لا يمكن حصرها[3]. كل منها قابل للفناء، لكن هناك، فيما يبدو ـ عدد غير محدود منها في الوجود في نفس الوقت، وتظهر العوالم إلى الوجود من خلال الحركة الأزلية. «فهناك بالإضافة إلى ذلك حركة أزلية تظهر منها السماوات»[4]. وهذه الحركة الأزلية. هي، فيما يبدو، «الانفصال» ـ نوع من «النخل بالمنخل» ـ على نحو ما نجد في نظرية فيثاغورس التي يذكرها أفلاطون في محاورة «طيماوس»، وما أن تنفصل الأجزاء حتى يتشكل العالم كما نعرفه من الحركة الحلزونية، أو الدوامة، فالعناصر الأثقل ـ كالماء والتراب تظل في مركز الدوامة، أما النار فهي تعود إلى السطح بينما يظل الهواء بينهما. وليست الأرض قرصاً، وإنما هي على شكل أسطواني أو مخروطي أشبه بأسطوانة العمود»[5].

ولقد خرجت الحياة من البحر ففي طريق التكيف مع البيئة خرجت أشكال الحيوانات الموجودة. ويقدم أنكسمندر لمحة ذكية عن أصل الإنسان «.. وهو يقول ـ فضلاً عن ذلك ـ إن الإنسان في البداية ولد من حيوان من نوع آخر. فعلى حين أن

---

(١) وعن هذا الجوهر اللامتناهي تخرج العناصر الأربعة: (الماء والنار والهواء والتراب: ويعتقد انكسمندر أن في نشأة موجود جزئي من موجودات الطبيعة «ظلمًا» وتعديًا وكسراً لنظام العدالة، لأن ذلك يعني تغلب أحد العناصر على غيره، فالكائن يتولد من صراع الأضداد: الجاف، والرطب، والحار، والبارد وهي صفات العناصر الأربعة (المترجم).

(٢) شذرة من ١ ـ ٣ . وهو يرى أن المعتدي لابد أن يعاقب ، وأن يكفر عما ارتكبه من ظلم طبقاً لحكم الزمان» ـ قارن ترجمة نصوصه في كتاب «فجر الفلسفة اليونانية» للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ٥٧ (المترجم).

(٣) D. 12 A17, Simpl physics.

(٤) D. 12 A17, Simpl physics.CF Hippol. Ref. 16.2 (D. 19 A 11).

(٥) شذرة رقم ٥ وأيضاً (D. 12 a 10), Ps. Plut. storm,2

الحيوانات الأخرى، عثرت بسرعة على غذائها، فإن الإنسان وحده هو الذى يحتاج إلى فترة طويلة من الرضاعة، ولو أنه وجد فى الأصل على ما نراه اليوم لانقرض»(١). لكنه لم يفسر لنا مشكلة دائمة عند أنصار التطور وهى كيف استطاع الإنسان أن يظل قائماً فى مرحلة الانتقال.

وتكشف لنا، إذن، نظرية أنكسمندر عن ضرب من التقدم عن نظرية طاليس. فقد سار أبعد من تحديد عنصر معين كمبدأ أول فى تصوره للامتناهى غير المتعيّن، خرجت منه جميع الأشياء. وفضلاً عن ذلك، فقد قام، على الأقل، بمحاولة للإجابة عن سؤال: كيف تطور العالم من هذا المبدأ الأول.

ثالثاً: انكسمنس

الفيلسوف الثالث فى مدرسة ملطية هو انكسمنس الذى لابد أن يكون أصغر من أنكسمندر. إذ يقول ثاوفراسطس أنه كان «صاحبه» ويقول ديوجنس اللايرتى «إنه كتب بلهجة أيونية خالصة غير مختلطة».

وتبدو نظرية انكسمنس ـ لأول وهلة ـ كما لو كانت تقهقراً من المرحلة التى بلغها أنسكمندر، لأنه تخلى عن نظرية «الأبيرون» أو اللامحدود، وتابع طاليس فى تحديد عنصر معين على أنه المبدأ الأول ، وهذا العنصر المعين ليس هو الماء بل الهواء. وربما كانت واقعة التنفس هى التى أوحت له بهذا المبدأ؛ لأن الإنسان يعيش طوال حياته على التنفس، وهكذا يمكن أن يظهر بسهولة أن التنفس هو مبدأ الحياة. والواقع أن انكسمنس عقد توازناً بين الإنسان والطبيعة بصفة عامة. كما أن النفس لأنها هواء تمسكنا، فكذلك يفعل التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره»(٢). ومن هنا كان الهواء والمبدأ الأول للعالم: منه نشأت الأشياء الموجودة، والتى كانت، والتى سوف تكون. ومنه أيضاً نشأت الآلهة، وكل ما هو إلهى، وتفرعت باقى الأشياء.

لكن من الواضح أن هناك صعوبة فى تفسير كيف ظهرت جميع الأشياء من الهواء،

---

(١) (D. 12 a 10), Ps Plut. strom Fr.2 (S 12 A10).

(٢) شذرة رقم ١ .

ويُظهر انكسمنس سمة العبقرية فى الحل الذى قدمه لهذه المشكلة: فهو لكى يفسر كيف تشكلت الأشياء العينية من المبدأ الأول يقدّم فكرة التكاثف والتخلخل. فالهواء فى حد ذاته لا يمكن رؤيته، لكنه يصبح مرئياً فى عمليتى التكاثف والتخلخل فهو فى عملية التخلخل يتحول إلى نار، وهو فى عملية التكاثف يصبح ريحاً، وسحباً، وماء، وتراباً وأخيراً يصبح صخوراً إذا زادت كثافته. والواقع أن عمليتى التكاثف والتخلخل توحى بسبب آخر لتركيز انكسمنس على فكرة الهواء كمبدأ أول. لقد اعتقد أن الهواء فى حالة التخلخل يصبح أكثر حرارة، ومن ثم يميل إلى أن يصبح ناراً، بينما في حالة التكاثف يصبح أكثر برودة ويتجه نحو التصلب والتجمد. وعندما يقف الهواء فى طريق وسط بين الدائرة التى تحيط باللهب وبين البارد والكتلة الرطبة بداخله فيركز انكسمنس على الهواء على أنه ضرب من التوسط بين نقطتين، ومع ذلك فيمكن أن يقال إن النقطة المهمة فى مذهبه هى محاولته تفسير الكيف عن طريق الكم - مما يرقى بنظريته فى التكاثف والتخلخل إلى درجة المصطلحات الحديثة - (ويقال لنا إن انكسمنس ذهب إلى أننا عندما نتنفس والفم مفتوح يكون الهواء دافئاً، بينما عندما نتنفس والفم مغلق فإن الهواء يكون بارداً - برهان تجريبى على موقفه)(١).

ولقد تصور الأرض، كما هى الحال عند طاليس، على أنها مسطحة، وهى تطفو على الهواء مثل ورقة الشجر. وكما يقول برفسور بيرنت: «إن أيونيا لم تستطع أبداً أن تقبل(٢) النظرة العلمية عن الأرض، فحتى ديمقريطس واصل الاعتقاد بأن الأرض مسطحة». كما قدّم انكسمنس تفسيراً مثيراً لقوس قزح فهو - فى رأيه - يرجع إلى أن أشعة الشمس تسقط فوق سحب كثيفة، لا تستطيع اختراقها. ويلاحظ «تسلر» أنها صرخة عالية من أيرس Iris(٣) - حاملة رسائل الآلهة عند هوميروس - لهذا التفسير «العلمى»(٤).

---

(١) (Plut: De Prim. Frig. 947F) Frag.I

(٢) G. P. I p 9.

(٣) أيريس Iris ابنة توماس والكترا كانت رسولة الآلهة لا سيما زيوس مثلما كان هيرمس أيضاً، وهي دائماً تجلس بجوار عرش هيرا - راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٩٩ مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

(٤) Outlines, p.3.

مع سقوط ملطية عام ٤٩٤ كان لابد أن تنتهى المدرسة الملطية. وكانت النظريات الملطية ككل تُعرف على أنها فلسفة انكسمنس، فقد كان فى نظر القدماء أهم ممثل لهذه المدرسة. ولا شك أن مركزه كآخر فيلسوف فى هذه المدرسة يكفى لتفسير ذلك. رغم أن نظريته عن التكاثف والتخلخل ـ أى محاولة تفسير خصائص الأشياء العينية فى العالم برد الكيف إلى الكم ـ ربما كانت بدورها مسئولة عن ذلك إلى حد كبير.

وبصفة عامة فربما كررنا مرة أخرى أن الأهمية الرئيسية لمدرسة أيونيا تكمن فى أنهم طرحوا السؤال عن الطبيعة النهائية للأشياء أكثر مما تكمن فى أية إجابة جزئية قدموها للسؤال المطروح. وربما أشرنا كذلك إلى أنهم جميعاً افترضوا أزلية المادة: إذ لم تخطر لهم فكرة البداية المطلقة لهذا العالم المادى ـ على بال. والواقع أن هذا العالم هو بالنسبة لهم هو العالم الوحيد وسوف يكون من الصعب أن نصف الكسمولوجيين الأيونيين بأنهم ماديون. فالتفرقة بين المادة والروح لم تكن قد ظهرت بعد بمعناها الحالى عندنا، وإلى أن يحدث ذلك فسيكون من الصعب وصفهم بالماديين. إلا أنهم كانوا ماديين بمعنى أنهم حاولوا تفسير أصل الأشياء جميعاً بأنه مبدأ مادى معين. ولم يكونوا ماديين بمعنى أنهم لم ينكروا ـ عن عمد ـ التفرقة بين المادة والروح بسبب مهم هو أن هذه التفرقة لم يتصوروها بوضوح حتى يكون إنكارها ممكناً.

وليس ثمة حاجة إلى الإشارة إلى أن الأيونيين كانوا «دجماطيقين» بمعنى أنهم لم يطرحوا «المشكلة النقدية» لقد افترضوا أننا نستطيع أن نعرف الأشياء على ما هى عليه: لقد امتلأوا بسذاجة الزهو وفرحة الاكتشاف.

"الفصل الرابع"

"الجماعة الفيثاغورية"

من المهم أن نعرف أن الفيثاغوريين لم يكونوا حشداً من التلاميذ تجمع حول فيثاغورس، مستقلين ومنعزلين الواحد منهم عن الآخر إنْ قليلاً أو كثيراً. بل كانوا أعضاء فى جماعة دينية أسسها فيثاغورس وهو فيلسوف من ساموس فى كروتون فى جنوب إيطاليا ـ فى النصف الثانى من القرن السادس قبل الميلاد. وكان فيثاغورس نفسه أيونياً والأعضاء الأول فى مدرسته يتحدثون بلهجة أيونية. وأصل الجماعة الفيثاغورية ـ مثل حياة مؤسسها ـ مشوبة بالغموض. فيامبليخوس فى كتابه عن حياة فيثاغورس يسميه «قائد وأب الفلسفة الإلهية». «إله» أو «روح» (أى موجود أعلى من الإنسان) أو إنسان إلهى. غير أنه من الصعب أن نقول إن حياة فيثاغورس التى كتبها يامبليخوس وفرفريوس، وديوجنس اللايرتى، تقدم لنا شهادة موثوقاً بها، ومن المشكوك فيه أن يكون من الصواب أن نسميها روايات رومانسية[1].

من المحتمل أن يكون تأسيس المدرسة ليس جديداً فى العالم اليونانى، على الرغم من أنه قد لا يكون من الممكن البرهنة على ذلك بصورة قطعية، فمن المرجح جداً أن يكون فلاسفة أيونيا قد شكلوا فيما بينهم ما يرقى إلى أن يكون مدارس إلا أن مدرسة الفيثاغورية كان لها خاصية متميزة وهى خاصية دينية زاهدة. ولقد كان هناك قرب نهاية الحضارة الأيونية إحياء دينى ومحاولة لتزويد الحضارة بالعناصر الدينية الأصيلة، لكنها لم تتزود بميثولوجيا الأولمب ولا من كسمولوجيا ملطية. وكما حدث فى الامبراطورية الرومانية عندما كان المجتمع يتجه نحو الانهيار، فقد فَقَد نضارته وقوته الأولى، ورأينا ظهور حركة نحو مذهب الشك من ناحية، ونحو «أسرار الديانات» من ناحية أخرى وهكذا نجد فى نهاية الحضارة الأيونية التجارية الغنية ـ نفس الاتجاهات، فالجماعة

(١) Ben, invero... Covotti, I, Presocratici, p. 66.

الفيثاغورية تمثل الروح فى هذا الإحياء الدينى الذى ضمته بقوة إلى روح علمى ظاهر، وهذا الروح العلمى هو بالطبع العامل الذى يبرر إدخال الفيثاغوريين فى تاريخ الفلسفة. ولا شك أن هناك أساساً مشتركاً بين الديانة الأورفية وبين المذهب الفيثاغورى[١] . وإنْ لم يكن من السهل تماماً أن نحدد العلاقات الدقيقة بينهما، ودرجة التأثير الذى أثرته تعاليم النحلة الأورفية فى الفيثاغوريين. ونحن، بالقطع، نجد فى الأورفية تنظيماً لجماعات ترتبط معاً بطقوس وبالولاء لطريقة فى الحياة مشتركة بين الأعضاء. وكذلك مذهب تناسخ الأرواح ـ وهو مذهب واضح جداً فى تعاليم الفيثاغورية ـ ومن الصعب أن نقول إن فيثاغورس لم يتأثر بالمعتقدات والممارسات الأورفية، رغم أن ارتباط فيثاغورس مع ديلوس Delos [٢] قد يكون أكثر منه مع ديانة ديونسيوس التراقية[٣].

وقد قيل إن الجماعة الفيثاغورية جماعة سياسية، وهو اعتقاد لا يمكن تأكيده على الأقل بمعنى أنها كانت أساسًا جماعة سياسية ـ وهى بالقطع ليست كذلك. صحيح أن فيثاغورس اضطر لمغادرة «كروتون» إلى «ميتابونتوم»[٤]. بناء على طلب كيلون Cylon

---

(١) الأورفية Orphicism ديانة إغريقية سرية قديمة تركزت حول شخصية «أورفيوس» وهو بطل شبه أسطوري، وأكدت أن الروح جوهر إلهي، وأنها لا تبلغ مرتبة الحياة الحقيقية إلا بعد مفارقتها للجسد، كما ذهبت إلى أن الأرواح تتناسخ متخذة أشكالاً أعلى وأدنى تبعاً لأعمال صاحبها في الدنيا، وهي تزدري الجسد وتمجد الحياة الأخرى وتحث على النقاء الأخلاقي. أثرت الأورفية في الفيثاغورية، وأفلاطون، والغنوصية والأفلاطونية المحدثة، كما ظهرت مكتشفات في سبعينات وثمانينات القرن العشرين توحي بوجود تقارب بين شذرات الأورفية وشذرات هيراقليطس (المترجم).

(٢) ديلوس Delos جزيرة يونانية تزعم الأساطير اليونانية أنها كانت مسقط رأس الإله أبوللو والآلهة آرتميس حيث ولدا على جبل كينثوس الذي رفعه بوزيدون من البحر. والمقارنة في عبارة المؤلف بين ديانة أبوللو إله النور والمعرفة وبين ديانة ديونسيوس إله الخمر عند اليونان وكانت عبادته في تراقيا. قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٢٩١ وص ٣٠٣ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) قارن ديوجنس اللايرتي ٨،٨ .

(٤) مدينتان في جنوب إيطاليا. ويرى «رسل» أن أهل المدينة انقلبوا عليه مما اضطر فيثاغورس إلى الارتحال إلى المدينة الثانية حيث قضى نحبه (المترجم).

غير أن ذلك يمكن، فيما يبدو، تفسيره دون الالتجاء إلى افتراض وجود أية أنشطة سياسية خاصة انشغل بها فيثاغورس لصالح فريق معين[١]. فلم يسيطر الفيثاغوريون من الناحية السياسية على مدينة «كروتون» وغيرها من مدن اليونان الكبرى Magna Graecia، ويروى «بوليبوس.. Polybuis» أنه قد تمَّ إحراق «مسكنهم» وأنهم هم أنفسهم قد عانوا من الاضطهاد حوالى عام ٤٤٠ ـ ٤٣٠ق.م.[٢] ومع ذلك فإن هذه الواقعة لا تعنى بالضرورة أنهم كانوا أساساً جماعة سياسية أكثر منهم جماعة دينية. فكالفن Calvin[٣] حكم جنيف لكنه لم يكن بالدرجة الأولى رجل سياسة. ويلاحظ برفسور ستيس Stace أنه «عندما كان يطلب من مواطن كروتون البسيط أن يمتنع عن أكل الفول، وأن لا يأكل كلبه تحت أي ظرف فقد كان ذلك يبدو فى نظره أكثر مما ينبغى»[٤]. على الرغم من أنه ليس مؤكداً أن الفيثاغوريين حرموا أكل الفول أو حرموا اللحم الطازج كمادة من موائد الطعام[٥]. فأرستوكينوس Aristokenus يؤكد العكس تماماً بالنسبة للفول[٦]. («وبيرنت» الذى يميل إلى قبول رواية المحرمات التى يصفها الفيثاغوريون، فإنه مع ذلك يسلّم باحتمال أن يكون أرستوكسينوس على حق بالنسبة لتحريم أكل الفول)[٧]. وقد تمَّ

---

(١) يقال إنه انضم إلى حزب الأرستقراطية فأغضب أهل «كروتون» فتسبب «كيلون» في إحراق مدرسته وجميع أعضائها وهم مجتمعون في منزل أحدهم، ولم ينج من الحريق سوى اثنين. وفي رواية أخرى أن الذي أحرق المنزل هو شاب حانق على فيثاغورس لأنه لم يقبله تلميذاً في مدرسته، وهرب فيثاغورس مع بعض تلاميذه (المترجم).

(٢) بوليبوس مجلد، ٣٩ .

(٣) جون كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) لاهوتي فرنسي نشر الإصلاح البروتستانتي في فرنسا ثم في سويسرا حيث أنشأ حكومة دينية صارمة في جنيف (المترجم).

(٤) و. ت. ستيس «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية» ص ٣٣ .

(٥) تحريم أكل الفول هي أول قاعدة يذكرها «رسل» من قواعد التحريم عند الفيثاغورية ويبدو أنه نقلها عن المصريين القدماء. ويروى أن فيثاغورس عندما هرب مع بعض تلاميذه عقب احتراق مدرسته، اعترضه حقل فول فرفض أن تطأه قدمه لأن هذا محرم في مدرسته، فأدركه الأعداء وقتلوه (المترجم).

(٦) ap. Cell. iv. 11,5 (D.14,9).

(٧) E. G. P. 93. Note 5.

إحياء الجماعة بعد بضع سنوات وواصلت نشاطها فى إيطاليا وبصفة خاصة فى «تارنتم» حيث حقق «أرخيتاس» لنفسه سمعة عريضة فى النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد. وقد عمل «فيلولاوس» و«يورتيوس» أيضاً فى هذه المدينة.

أما بالنسبة للأفكار الدينية والممارسات وطقوس الزهد عند الفيثاغوريين فقد تركزت حول فكرة النقاء والتطهر، ومن الطبيعى أن تؤدى عقيدة تناسخ الأرواح إلى ترقية ثقافة النفس، وممارسة الصمت وتأثير الموسيقى. ودراسة الرياضيات ـ هذه كلها نظر إليها على أنها معينات لها قيمتها فى تهذيب النفس ومع ذلك فهناك بعض الممارسات ذات الطابع الخارجى تماماً. وإذا كان الفيثاغوريون قد حرموا حقاً أكل اللحم الطازج، فربما كان من السهل أن نرد ذلك إلى عقيدة التناسخ، غير أن أمثال هذه القواعد الخارجية الخالصة كتلك التى يقتبسها «ديوجنس اللايرتى» وتراعيها المدرسة، لا ينبغى أن يمتد بنا الخيال لنطلق عليها اسم النظريات الفلسفية ـ فالامتناع مثلاً عن أكل الفول، وعدم المشى فى الطرق العامة، والوقوف على قلامة أظافرك، وعدم ترك أثر الرماد على القدر، وعدم الجلوس على مكيال... الخ. وإذا كان ذلك هو كل ما تحتوى عليه النظريات الفيثاغورية فقد تكون موضع اهتمام عند مؤرخ الدين لكن يصعب أن تكون جديرة بأن يلتفت إليها مؤرخ الفلسفة، غير أن هذه القواعد الخارجية فى مراعاة السلوك لا تشمل على الإطلاق كل ما قدمته المدرسة الفيثاغورية.

(فى مناقشتنا الموجزة للنظريات الفيثاغورية لا نستطيع أن نقول إلى أى حد تعود هذه النظريات إلى فيثاغورس نفسه وكم منها يعود إلى الأعضاء المتأخرين فى هذه المدرسة مثل فيلولاوس. ومن هنا فإن أرسطو فى كتاب الميتافيزيقا يتحدث عن الفيثاغوريين أكثر مما يتحدث عن فيثاغورس نفسه، فإذا قال عبارة مثل: «ويعتقد فيثاغورس...» فلا ينبغى أن نفهم منها أنها تشير بالضرورة إلى مؤسس المدرسة بشخصه).

فى الجزء الذى كتبه ديوجنس اللايرتى عن حياة فيثاغورس يذكر قصيدة اكسانوفان التى يروى فيها كيف أن فيثاغورس شاهد شخصاً يضرب كلباً، فطلب منه أن يكفَّ عن ذلك، فقد تعرف فى نباح الكلب على صوت صديق. وسواء أكانت هذه الرواية صادقة أم

لا، فإن نسبة عقيدة التناسخ إلى فيثاغورس يمكن قبولها. فالإحياء الديني قد أعاد حياة جديدة إلى الفكرة القديمة عن قوة الروح ونشاطها المتواصل بعد الموت - في مقابل تصور «هوميروس» للخيالات الغامضة عن المتوفى. ففي نظرية مثل تناسخ الأرواح نجد الوعي بالهوية الشخصية، والوعي الذاتي لا توضع في الحسبان أو لا ينظر إليها على أنها مرتبطة بالروح. لأنه كما يقول دكتور بوليوس شتينزل: «تنتقل النفس من أنا إلى آخر. أما التمييز بين روح وروح فهو من شأني أنا، وهو ما ولع به فلاسفة اليونان ...»[١].

نظرية النفس بوصفها انسجاماً مع البدن، التي اقترحها «سيمياس» في محاورة «فيدون» لأفلاطون[٢] - وهاجمها أفلاطون - لا تلائم النظرة الفيثاغورية عن النفس بوصفها «خالدة»، ويطرأ عليها التناسخ، ومن ثم فإن نسبة هذه النظرية إلى الفيثاغوريين (يشير ماكروبيس بصراحة إلى فيثاغورس وفيلولاوس) مشكوك فيها على أقل تقدير[٣]. ومع ذلك فهي ليست - كما يشير دكتور بريختر - غير مشكوك فيما إذ كانت عبارة النفس هي انسجام البدن أو الانسجام البسيط تماماً - يمكن أن تعني أنها مبدأ النظام والحياة في البدن. وليس بالضرورة أن يكون ذلك حلاً وسطاً لمشكلة خلود النفس[٤].

(قد يرجع التشابه في نقاط مهمة ومتعددة بين الأورفية والفيثاغورية إلى تأثير الأولى في الثانية، لكن من الصعب جداً أن نحدد ما إذا ما كان هنالك بالفعل تأثير مباشر، وما إذا كان هنالك فعلاً هذا التأثير فما هو حجمه أو امتداده. فقد ارتبطت الأورفية بعبادة ديونسيوس. وهي عبادة جاءت إلى اليونان من تراقيا أو سيثيا Scythia[٥] . وكانت غريبة

---

(١) Metaphysih des Allertums, Teil 1, p. 42.

(٢) يربط «سيمياس» بين النفس والانسجام كما يقارن بين الإنسان والقيثارة: فجسد الإنسان يشبه المادة الخشبية في القيثارة وتماثل النفس الانسجام بين أجزائها، وإذا كان الأمر كذلك جرى على الإنسان ما يجري على القيثارة. فالقيثارة إذا فسدت أوتارها مثلاً تلاشى انسجامها وزال وكذلك الإنسان. قارن محاورة فيدون ٨٦: أ،ب،جـ. وفي ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص١٦٠ - ١٦١ (المترجم).

(٣) Somn. Scip. I, 14, 19 CD, 44A 23).

(٤) Di 21, a.

(٥) سيثيا منطقة قديمة بين أوربا وآسيا. نشأت فيها امبراطورية فيما بين القرنين الثامن والثاني قبل الميلاد تمركزت حول سواحل البحر الميت وامتدت من جنوب روسيا حتى حدود فارس (المترجم).

عن روح الديانة الأولمبية، حتى ولو أن طابعها الصوفى والحماسى قد وجد صدى عند الروح الأغريقى. غير أن الطابع الحماسى لديانة ديونسيوس لم يكن هو الذى ربط الأورفية الفيثاغورية، بل واقعة أن المريدين الأورفيين الذين انتظموا فى الجماعة الفيثاغورية هم الذين علّموا أعضاء الجماعة عقيدة تناسخ الأرواح، فعندهم أن النفس، وليس البدن الذى هو بمثابة السجن، هى الجانب المهم فى الإنسان، فالواقع أن النفس هى الإنسان «الحقيقى» وليست مجرد صورة أو ظل للبدن على نحو ما تبدو عند «هوميروس»، ومن هنا كانت أهمية تدريب النفس وتطهيرها مما يشمل مراعاة بعض القواعد مثل الامتناع عن تناول اللحم الطازج. فالواقع أن الأورفية ديانة أكثر منها فلسفة ـ رغم أنها تميل نحو مذهب وحدة الوجود Pantheism على نحو ما يتضح من الشذرة الشهيرة التى تتحدث عن «رأس[1] زيوس الإله بين الآلهة»:

لكن بمقدار ما يمكن أن نطلق عليها [أى الأورفية] اسم الفلسفة فهى طريقة فى الحياة وليست نظراً كسمولوجياً محضاً. والفيثاغورية ـ من هذه الزاوية ـ كانت بالتأكيد وريثاً للروح الأورفية).

علينا الآن أن ننتقل إلى موضوع صعب فى الفلسفة الفيثاغورية هو: الرياضية والميتافيزيقية. يخبرنا أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا أن «الفيثاغوريين ـ كما يطلق عليهم ـ كرسوا أنفسهم للرياضيات، فكانوا أول مَنْ دفع هذه الدراسة إلى الأمام، واعتقدوا أن مبادىء الرياضة هى مبادىء الأشياء جميعاً..»[2] وكان لديهم حماس الطلاب المبكرين لعلم متقدم، وقد أدهشتهم أهمية العدد فى العالم؛ فجميع الأشياء قابلة للعد، وفى استطاعتنا أن نعبر عن أشياء كثيرة بطريقة عددية. وهكذا فالعلاقة بين شيئين مرتبطين يمكن التعبير عنها تبعاً للنسبة العددية: كما يمكن التعبير عددياً عن أعداد من الأشياء المرتبة.. وهكذا. لكن ما يبدو أنه أدهشهم بصفة خاصة هو أن الفواصل الموسيقية فى أنغام القيثارة يمكن التعبير عنها عددياً. ويمكن أن نقول إن درجة النغم أو طبقة الصوت

---

(١) D. 21, a.

(٢) الميتافيزيقا ٩٨٥ ص ٢٥ ـ ٢٦ .

تعتمد على العدد من حيث إنها تعتمد على الأطوال، والفواصل فى السلّم الموسيقى ويمكن التعبير عنها عن طريق النسب العددية[١]. وكما أن الانسجام والائتلاف الموسيقى أو الهرمونيا يعتمد على العدد، فكذلك يمكن القول بأن الانسجام فى الكون يعتمد على العدد. لقد تحدث الكسمولوجيون من مدرسة ملطية عن الصراع بين الأضداد فى الكون، وكان من السهل أن توحى البحوث الموسيقية للفيثاغوريين بفكرة حل مشكلة «الصراع» من خلال تصور العدد. يقول أرسطو: «طالما أنهم رأوا أن خواص السُلّم الموسيقى ونسبه يمكن التعبير عنها عن طريق العدد. منذ ذلك الوقت بدت جميع الأشياء فى طبيعتها الكلية على غرار العدد. وبدت الأعداد على أنها المبادىء الأولى فى الطبيعة بأسرها. وأن السموات كلها عبارة عن سلّم موسيقى وعدد»(!).

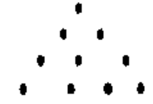
لقد أخرج أنكسمندر كل شيء عن اللامتعين أو اللامحدود. أما فيثاغورس فقد ضم إلى هذه الفكرة فكرة الحد Limit الذى يُضفى شكلاً على اللامحدود. ويتمثل ذلك فى الموسيقى (وفى الصحة أيضاً، حيث يكون الحد هو «درجة الحرارة» التى تؤدى إلى الانسجام الذى هو الصحة) الذى يمكن التعبير حسابياً فيه عن التناسب والانسجام والائتلاف. وعندما نقل الفيثاغوريون هذه الفكرة إلى العالم بشكل عام فقد تحدثوا عن الائتلاف الكونى. لكنهم لم يقتنعوا بالتشديد على الدور الهام الذى تلعبه الأعداد فى الكون بل ذهبوا بعيداً وأعلنوا أن الأشياء هى فى أساسها أعداد.

ومن الواضح أن هذه ليست نظرية يسهل فهمها فمن الصعب القول بأن الأشياء هى فى أساسها أعداد، فما الذى يعنيه الفيثاغوريون بهذا القول؟ هذا سؤال مهم، لأن الإجابة عليه توحى بأحد الأسباب التى بسببها قال الفيثاغوريون إن الأشياء فى أساسها أعداد يخبرنا أرسطو أن الفيثاغوريين ذهبوا إلى أن عناصر العدد هى الزوجى والفردى، الشفع

---

(١) يبدو من المؤكد أن النسب الفيثاغورية للأصوات هي نسب للأطوال وليس للتردد مما يجعل الفيثاغوريين في موقف يصعب عليهم قياس هذه النسب. ومن هنا يسمى أطول وتر في القيثارة الوتر الأدنى في السلم. رغم أنه يعطينا أضعف نغمة وأضعف تردد. كما كان يسمى أقصر وتر رغم أنه يعطينا «أعلى» نغمة وأعلى تردد.

والوتر، والأول من الاثنين لا محدود بينما الثاني محدود[١]. ويسير الواحد من هذين (أو قل إنه شفع ووتر في آن معا) كما قيل إن السماء كلها تقوم على أعداد»[٢]، وأياً ما كانت الفترة الدقيقة لتطور الفيثاغوريين التي يشير إليها أرسطو. وأياً ما كان التفسير الدقيق الذي يقوم بملاحظاته فيبدو واضحاً أن الفيثاغوريين نظروا إلى الأعداد نظرة مكانية: فالواحد هو النقطة، والاثنان هي الخط، والثلاثة هي السطح، والأربعة هي الجامد[٣]. وإذن عندما تقول إن الأشياء هي في أساسها أعداد، فلابد أن يعني ذلك «أن جميع الأجسام تتألف من نقاط أو وحدات في المكان، فإذا ما أخذت معاً شُكّلت عدداً»[٤]. والفيثاغوريون ينظرون إلى الأعداد بهذه الطريقة عن طريق «مثلث العشرة» Tetraktys وهو شكل كانوا يعتبرونه مقدساً[٥].



ويظهر هذا الشكل أمام العين على أنه يتألف من مجموع الأعداد الأربعة الأولى: ١ + ٢ + ٣ + ٤ . ويخبرنا أرسطو أن «أوريتس» اعتاد أن يمثل الأعداد بالحصى. وبهذه الطريقة في التمثيل نستطيع أن نحصل على «المربع» و«المستطيل» من الأعداد[٦]. إذا ما بدأنا بالواحد ثم أضفنا إليه الأعداد الزوجية على التوالي على شكل «متوازي الأضلاع» فإننا نحصل على أعداد المربع.

---

(١) يقسم الفيثاغوريون الأعداد إلى قسمين: العدد الفردي والعدد الزوجي، وقالوا إن العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو، بينما العدد الزوجي ينقسم فهو غير محدود (المترجم).

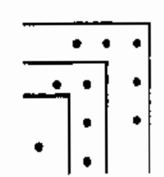
(٢) Metaphysih, 986, a, 17 - 21.

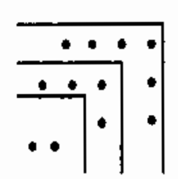
(٣) CF. ant: Phythogoras, En. Bit. 14 th. by sir Thos Little Heath.

(٤) Stockl: Hist. Phil. I. P 48. (Trans. las Finlay, 1867).

(٥) كانوا يقسمون به لأنه يضم الأعدد كلها (المترجم).

(٦) Metaphysic, 1092, b, 10 - 13.





على حين أننا لو بدأنا بالعدد ٢ ثم أضفنا إليه الأعداد الفردية، فإننا نحصل على أعداد المستطيل.

ومن الواضح أن هذا الاستخدام لأعداد الأشكال أو الربط بين الأعداد والهندسة يجعل من السهل فهم كيف نظر فيثاغورس إلى الأشياء على أنها فى أساسها أعداد لا على أنها يمكن عدّها فحسب. فقد نقل الفيثاغوريون تصورهم الرياضى إلى الواقع المادى. وهكذا نجد أنهم ذهبوا إلى أنه عن طريق التجاور فحسب للنقاط المتعددة ينشأ الخط، لا فقط فى الخيال العلمى لعالم الرياضة، بل فى الواقع الخارجى أيضاً. وينشأ السطح بالطريقة نفسها عن طريق تجاور خطوط متعددة، وأخيراً ينشأ الجسم عن طريق تجمع أسطح متعددة. ومن ثم فالنقاط والخطوط، هى وحدات حقيقية تتألف منها جميع الأجسام فى الطبيعة؛ وبهذا المعنى فلابد أن يُنظر إلى جميع الأجسام على أنها أعداد. والواقع أن أى جسم مادى هو تعبير عن العدد أربعة. ما دام ينتج كحد رابع من ثلاثة عناصر مكوّنة (هى: النقاط، والخطوط، والأسطح)[١] لكن إلى أى حد يُنسب توحيد الأشياء مع الأعداد إلى عادة تمثل الأعداد بالأشكال الهندسية، وإلى أى حد امتدت إلى الواقع كله عند المكتشفات الفيثاغورية بصدد الموسيقى؟ ـ ذلك سؤال يصعب الإجابة عنه إلى أقصى حد. ويعتقد بيرنت أن التوحيد الأصلى بين الأشياء والأعداد يرجع إلى مدّ الاكتشاف القائل بأن الأصوات الموسيقية يمكن ردها إلى الأعداد، ولا يرجع إلى التوحيد بين الأعداد والأشكال الهندسية[٢]. ومع ذلك فإذا ما نظرنا إلى الأشياء، كما فعل الفيثاغوريون ـ بوضوح ـ على أنها مجموعة من النقاط المادية الكمية، وإذا ما نظرنا فى الوقت نفسه إلى الأعداد نظرة هندسية على أنها مجموعة من النقاط ـ لكان من السهل أن

(١) Stockl: Hist. Phil. I, PP 43 - 9.

(٢) E.G. P. P. 107 .

نرى كيف أن الخطوة التالية، وهي التوحيد بين الأشياء والأعداد، يمكن أن نخطوها[١].

يقول أرسطو في الفقرة التي سبق اقتباسها أن الفيثاغوريين يذهبون إلى أن عناصر الأعداد هي الزوجي والفردي، وأن الأولى غير محدودة بينما الثانية محدودة «فكيف يظهر المحدود وغير المحدود في الصورة؟. العالم أو الكون المحدود يحيط به كون لا محدود هو «هواء» يستنشقه؛ وموضوعات الكون المحدود هي ـ على هذا النحو ـ ليست محدودة تماماً، وإنما هي خليط من اللامحدود. ومن ثم فعندما نظر الفيثاغوريون إلى الأعداد هندسياً، اعتبروها أيضاً (بوصفها مؤلفة من الزوجي والفردي) نتاجاً للمحدود واللامحدود.

ومن هذه النظرة أيضاً ليس ثمة سوى خطوة سهلة للتوحيد بين الأعداد والأشياء. فالزوجي يتحد مع غير المحدود والفردي يتحد مع المحدود. ويمكن أن نرى تفسيراً يساهم في ذلك واقعة أن المتوازي الفردي (قارن الأشكال) مثل الشكل الرباعي (المحدود) بينما المتوازي لزوجي يمثل الشكل المستطيل الدائم التغير (غيرالمحدود)[٢].

عندما نريد أن ننسب أعداداً معينة إلى أشياء معينة فمن الطبيعي أن يسمح المجال لجميع أنواع الخيال وألوان الهوى التعسفية. فمثلاً على الرغم من أننا قد نكون قادرين، إنْ قليلاً أو كثيراً، أن نرى لِمَ ينبغي أن يرمز إلى العدالة بالعدد أربعة، فليس من السهل أن نرى لماذا ينبغي أن يرمز إلى الوقت المناسب Kairos بالعدد سبعة أو يرمز إلى الحياة بالعدد ستة. ويرمز إلى الزواج بالعدد خمسة، لأن الخمسة هي ناتج الثلاثة ـ العدد المذكر الأول، والاثنان ـ العدد المؤنث الأول، وعلى الرغم من جميع هذه المبادىء الخيالية، فإن الفيثاغوريين قدموا إسهاماً حقيقياً للرياضيات. ونحن نعرف «نظرية فيثاغورس» كحقيقة هندسية وهو ما أظهرتنا عليه الحسابات السومرية: ومع ذلك فقد تجاوز الفيثاغوريون كما لاحظ: «برقلس»[٣] الوقائع المحضة للحساب والهندسة ونظموها في نسق استنباطي،

---

(١) يصر فيلولاوس (على نحو ما نعرف من الشذرات) ـ أنه لا شيء يمكن أن يكون واضحاً وجلياً ما لم يكن عدداً.

(٢) قارن: أرسطو: كتاب الطبيعة ٢٠٣ أ، ١٠ ـ ١٥ CF Arist. Physics 203 a 10 - 15 .

(٣) in Eukleiden, Freidlein, 65, 16 -19 .

على الرغم من أن هذا النسق كان فى البداية، بالطبع، نسقاً ذا طبيعة أولية. «إذا ما أردنا تلخيص الهندسة الفيثاغورية، كان فى استطاعتنا أن نقول إنها تغطى معظم كتب إقليدس: الكتاب الأول، والثانى، والرابع والسادس (وربما الثالث أيضاً) مع التحفظ بأن نظرية التناسب الفيثاغورية لم تكن كافية من حيث إنها لا تنطبق على المقادير التى لا يمكن قياسها» [١]. ولقد ظهرت النظرية التى حلّت هذه المشكلة الأخيرة فى الأكاديمية تحت رياسة أيودكسس.

ولم تكن الأرض عند الفيثاغوريين كرية الشكل فحسب[٢] بل كانت أيضاً مركز الكون. والأرض والكواكب ـ مع الشمس ـ تدور حول نار مركزية أو «قلب الكون» (وقد وحّدوا بينها وبين العدد واحد). والعالم يستنشق الهواء من كتلة لا محدودة تقع خارجه. ويقال إن الهواء هو غير المحدود. ونحن نرى هنا تأثير انكسمنس (كما يقول أرسطو فى كتاب السماء De Caoelo رقم ٢٩٣، أ ٢٥ ـ ٢٧ . فإن الفيثاغوريين لم ينكروا مركزية الأرض لكى يفسروا الظواهر، بل لأسباب تعسفية خاصة بهم).

ولقد أصبح الفيثاغوريون موضع اهتمامنا لا فقط بسبب بحوثهم الموسيقية والرياضية وليس فقط بسبب طابعهم بوصفهم جماعة دينية: ولا فقط عن طريق نظريتهم فى تناسخ الأرواح، وميتافيزيقاهم الرياضية ـ بل على الأقل من حيث إنهم لم يجعلوا الأعداد «مادية»[٣]، فقد اتجهوا إلى الانسلاخ من مادية الكسمولوجيين الملطيين، بل

(١) Heath, art, cit.

(٢) قارن ما يقوله الفيلسوف الروسي «ليون شيستوف»: «لقد حدث أكثر من مرة أن ظلت الحقيقة تنتظر مَنْ يعترف بها عدة قرون بعد اكتشافها. ولقد حدث ذلك بالنسبة لتعاليم فيثاغورس عن حركة الأرض، فقد ظن كل إنسان أنها كاذبة، ورفض الناس لأكثر من ١٥٠٠ سنة قبول هذه الحقيقة. وحتى بعد كوبرنيكس اضطر العلماء إلى إبقاء هذه الحقيقة طي الكتمان، بعيداً عن أبطال التراث والعقل السليم». Leon chestov: in Job's Balances P. 168, Transing C. Coventry and Moestney(المؤلف).

(٣) الواقع أن نظرية الفيثاغوريين التي جعلت الكون «رياضياً» لا يمكن أن يُنظر إليها على أنها جعلت الكون «مثالياً» ما داموا قد نظروا إلى الأعداد بطريقة هندسية. وبذلك يكون توحيدهم بين الأشياء والأعداد لا يعني جعل الأشياء مثالية ولا جعل الأعداد مادية. ومن ناحية أخرى فهم بمقدار =

أيضاً بسبب تأثيرهم على أفلاطون، الذى لا شك أنه تأثر بتصورهم للنفس (ومن المحتمل أنه استمد منهم الطبيعة الثلاثية للنفس) ومصيرها. ولا جدال فى أن الفيثاغوريين قد تأثروا واندهشوا من أهمية النفس والرعاية السليمة لها. وكان ذلك أحد القناعات الأثيرة عند أفلاطون التى تعلق بها طوال حياته. ولقد تأثر أفلاطون بقوة أيضاً بالأفكار الرياضية عند الفيثاغوريين ـ وعلى الرغم من أنه يصعب تحديد المدى الدقيق لدينه لهم من هذا الجانب. وعندما نقول عن الفيثاغوريين أنهم كانوا أحد العوامل المؤثرة فى تشكيل فكر أفلاطون، فإننا لا نقدم أى ثناء أو مديح.

= توحيدهم بين بعض الأفكار مثل «العدالة» وبين الأعداد فربما تحدث المرء بحق عن اتجاههم نحو المثالية، وقد تكرر الموضوع نفسه مع المثالية الأفلاطونية.

غير أنه لابد من التسليم بأن القول بأن الفيثاغوريين قد أثروا في هندسة العدد يصعب أن يصدق على الفيثاغوريين المتأخرين على الأقل. وعلى ذلك فإن أرغيطس من تارنتم صديق أفلاطون من الواضح أنه كان يعمل في اتجاه مضاد تماماً (قارن: ديلز B.4) وهو اتجاه اعترض عليه أرسطو بشدة لاعتقاده في انفصال خصائص الهندسة عن الحساب وعدم إمكان رد أحدهما إلى الآخر. وعموماً ربما كان من الأفضل أن نقول إن الكشف الفيثاغوري (حتى إذا لم يتم تحليله تحليلاً كاملاً) هو أن صورة واحدة تجمع isomorphisms بين الحساب والهندسة أكثر منه برد أي منهما إلى الآخر (المترجم).

"الفصل الخامس"

"الكلمة عند هيراقليطس"

كان هيراقليطس نبيلاً من أفسوس ازدهر ـ طبقاً لرواية ديوجنس اللايرتي ـ في الأولمبياد التاسع والستين أي حوالي ٥٠٤ ـ ٥٠١ ـ ق.م. ولا يمكن تحديد تاريخه بدقة. وقد ورث منصباً دينياً وسياسياً كبيراً، لكنه تنازل عنه لأخ أصغر منه[(١)]. وقد عرف عنه طبعه المكتئب الحاد وميله إلى العزلة، كما عبَّر عن احتقاره لقطيع العامة من المواطنين، وكذلك رجال الماضي المرموقين. يقول عن أهل مدينته «إن أهل أفسوس يحسنون صنعاً لو أنهم شنقوا أنفسهم، كل رجل بالغ منهم وتركوا المدينة للفتيان، وذلك لأن رجالهم نفوا هرمودورس وهو أفضلهم جميعاً قائلين: «إننا لن نستبقي بيننا مَنْ هو أفضل منا، فإن كان ثمة بيننا مَنْ ينطبق عليه هذا الوصف فليذهب إلى مكان آخر وبين قوم آخرين»[(٢)]. ويعلّق هيراقليطس على ذلك بقوله: «في بريين Priene» عاش بياس Bias.[(٣)] ابن تيتاموس Teutamos وقد فاقت شهرته الآخرين» (ومن أقواله معظم الناس أشرار)[(٤)].

ولقد عبَّر هيراقليطس عن رأيه في هوميروس بقوله: «إن هوميروس ينبغي أن يطرد من سجل الشعراء ويجلد، وكذلك أرخيلوخوس». كما أنه يلاحظ أيضاً أن «معرفة أشياء كثيرة لا تُعلِّم العقل، وإلا لتعلم هزيود وفيثاغورس، وكذلك اكسانوفان وهيكاتايوس»[(٥)]. فبالنسبة لفيثاغورس «فقد مارس البحث العلمي متجاوزاً جميع الناس

---

(١) إذا كان هيراقليطس قد كره الحسب والنسب وتنازل عن مركز النبالة، فقد ظل أرستقراطياً في أعماقه معتداً بنفسه رافضاً الاختلاط بالعامة، بل محتقراً لهم ولمعتقداتهم الدينية وعباداتهم السخيفة، بل إن كبرياءه تعدى العامة إلى المفكرين لا سيما مَنْ يشتغل منهم بالعلم التجريبي لا سيما اكسانوفان وفيثاغورس (المترجم).

(٢) شذرة رقم ١٢١ .

(٣) كان بياس Bias أحد الحكماء السبعة (المترجم).

(٤) شذرة رقم ٣٩ .

(٥) في ترجمة الدكتور الأهواني «كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة وإلا لتعلم..» ص ١٠٤ (المترجم).

الآخرين، وانتقى من هذا الكتاب، وزعم لنفسه حكمه لم تكن سوى حفظ أشياء كثيرة وفن الدجل والتدليس»[1].

كثير من أقوال هيراقليطس لاذعة في طابعها وتدعو للرثاء، وإن كانت سليمة في بعض الأحيان. يقول مثلاً: «الأطباء الذين يقطعون جسم المريض ويحرقونه ويضمدونه يتناولون أجراً على ذلك لا يستحقونه».

«الآلهة تسمى الإنسان رضيعاً، حتى إذا كان في نظر الإنسان يافعاً»[2].

«وتؤثر الحمير التبن على الذهب». «ومصير الإنسان رهن بأخلاقه»[3]. أما بالنسبة لموقف هيراقليطس من الدين فقد كان قليل الاحترام للأسرار، حتى أنه ينعى أن الأسرار (الدينية) التي يمارسها الناس هي أسرار غير مقدسة. وفضلاً عن ذلك فإن موقفه من الله هو موقف صاحب وحدة الوجود، على الرغم من اللغة الدينية التي يستخدمها.

ويبدو أن أسلوب هيراقليطس كان غامضاً بعض الشيء، حتى أنه كان يلقب في عصر متأخر بلقب «الغامض» ويبدو أن هذه الصفة لم تكن غير مقصودة تماماً: فنحن، على الأقل، نجد بين شذراته عبارات مثل «الطبيعة تحب أن تتخفى»، «الإله الذي توجد كاهنته في دلفي لا ينطق بالمعنى ولا يخفيه بل يكشف عنه بالرمز فحسب». ويقول عن رسالته هو إلى الجنس البشري: «كما أن الناس لا يستطيعون فهمها عندما يسمعونها لأول مرة فإنهم كذلك لن يستطيعوا فهمها قبل سماعها على الإطلاق»[4] ويشير بيرنت إلى أن «بندار»[5] و «أسخيلوس»[6] كان لديهما نفس نغمة النبوة هذه. وهو ينسبها إلى حد ما،

---

(١) شذرة رقم ٣٩ .

(٢) شذرات رقم ٤٢ و ٤٠ ، ١٢٩ (والشذرة الأخيرة مشكوك فيها، وهي منسوبة إلى ديلز).

(٣) في ترجمة الدكتور الأهواني «يُسمى الإنسان طفلاً بالنسبة للآلهة كما هي الحال في الطفل بالنسبة للإنسان «شذرة ٩٧ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ص ١١٠ (المترجم).

(٤) شذرات ١٢٣، ٩٣ (وقارن شذرة رقم ١٧ و ٣٤) وقارن ديوجنس اللايرتي، ٩، ٦ .

(٥) بندار Pindar (٥٢٢ ـ ٤٣٨ق.م) شاعر يوناني قديم اشتهر بقصائده الغنائية التي تغنى فيها بالنبل والشجاعة والطهارة والشرف تميز أسلوبه بالتركيز الشديد (المترجم).

(٦) أسخيلوس Aeschylus (٥٢٥ ـ ٤٥٩ق.م) شاعر يوناني شارك في الحرب التي هزم فيها الأثينيون الفرس عام ٤٩٠ ق.م. يعتبر أب المأساة اليونانية من أشهر مآسيه «أجاممنون»، «الفرس» و«بروميثيوس مقيداً» (المترجم).

إلى الإحياء الدينى المعاصر[1].

أصبح هيراقليطس معروفاً عند كثيرين بسبب العبارة الشهيرة التى تُنسب إليه رغم أنها فيما يبدو ليست خاصة به وهى «كل شىء فى حالة تدفق وجريان». والواقع أن هذه العبارة هى التى يعرفها الكثيرون عنه. وهى لا تمثل جوهر فكره الفلسفى. رغم أنها تمثل جانباً هاماً فى مذهبه. لم يكن هو المسئول عن عبارة «إنك لا تستطيع أن تنزل مرتين فى النهر نفسه، لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار» وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون يلاحظ أن هيراقليطس ذكر فى مكان ما أن كل الأشياء تفنى، ولا يبقى إلا العدم، وأنه قارن بين الأشياء وتيار النهر، وقال إنك لا تستطيع أن تنزل مرتين إلى نفس النهر»[2] . ويعزو أرسطو إلى هيراقليطس نظرية تؤكد أن «كل شىء يتحرك، وأن لا شىء يستقر على حال»[3]. ومن هذه الزاوية كان هيراقليطس «بيراندللو» العالم القديم[4]: الذى صاح بأعلى صوته: لا شىء يستقر على حال، لا شىء يدوم، معلناً لا واقعية «الواقع».

غير أنه سيكون من الخطأ أن نفترض أن هيراقليطس كان يعنى أنه لا يوجد شىء يتغير لأن ذلك يتناقض مع بقية فلسفته[5]. ولا حتى القول بأن التغير هو أهم سمة ذات مغزى فى فلسفته؛ فقد شدد هيراقليطس على «الكلمة» فى رسالته الخاصة إلى الجنس البشرى. وهو كان يصعب عليه أن يشعر أنه برر نفسه فى أن يفعل ذلك لو أن رسالته لم

---

(١) جون بيرت ـ فجر الفلسفة اليونانية ص ١٣٢ .

(٢) Crat/ 402 A.

(٣) De Caelo, 298b 30 (III.i).

(٤) بيراندللو، لويجي Luigi Birandello (١٨٦٧ ـ ١٩٣٦) روائي وكاتب مسرحي إيطالي، طوّر الفن المسرحي ممهداً السبيل لظهور مسرح اللامعقول. ومنح جائزة نوبل في الآداب لعام ١٩٣٤ . أشهر مسرحياته «ست شخصيات تبحث عن مؤلف». أحدث ثورة في الأدب لا سيما بإدخاله «مسرحاً داخل المسرح» وباستخدامه كموضوعات سيكولوجية (المترجم).

(٥) والحق أن هيراقليطس علمنا أن الواقع دائم التغير، وأن طبيعته الجوهرية هي أن يتغير. لكن ذلك ينبغي أن لا يُفسر على أنه يعني أنه لا يوجد واقع يتغير على الإطلاق. فكثيراً ما يقارن هيراقليطس بـ«برجسون». غير أن فكر برجسون قد أسيء فهمه بدوره إساءات كبيرة ـ هذا إذا كان من الممكن فهمه .

تكن أكثر من إعلان حقيقة أن الأشياء في تغير مستمر لأنها حقيقة أدركها غيره من فلاسفة أيونيا، ويصعب القول أنها تحمل طابع الجدة والإبداع. كلا! إن مساهمة هيراقليطس الأصيلة فى الفلسفة إنما توجد فى مكان آخر: إنها تكمن فى تصوره للوحدة فى التنوع، والاختلاف في الوحدة. لقد كانت الأضداد فى فلسفة أنكسمندر ـ كما سبق أن رأينا ـ يعتدى بعضها على بعض، ثم تنال عقابها على ما ارتكبته من ظلم. إلا أن أنسكمندر ينظر إلى الحرب ما بين الأضداد على أنها ضرب من الفوضى، على أنها شيء ينبغي أن لا يكون، شيء يفسد نقاء الواحد. غير أن هيراقليطس لم يأخذ بهذه الوجهة من النظر. فصراع الأضداد عنده أبعد جداً عن أن يكون وصمة لوحدة الواحد، بل هو جوهرى لوحدة الواحد. والواقع أن الواحد لا يوجد إلا فى توتر الأضداد، ذلك التوتر الذى هو أساسى وجوهرى لوحدة الواحد.

والواقع الحقيقى Reality هو واحد عند هيراقليطس وذلك ما يظهرنا عليه بوضوح تام قوله: «من الحكمة ألا تصغوا إلىَّ، بل إلى حكمتى وأن تقولوا أن جميع الأشياء واحدة»[١]. والقول من ناحية أخرى بأن صراع الأضداد أساسى لوجود الواحد هو ما تكشف عنه بوضوح عبارات مثل: «علينا أن نعرف أن الحرب هو العامل المشترك فى كل شيء، وأن الصراع هو العدالة، وأن جميع الأشياء تظهر وتختفى من خلال الصراع»[٢]. وأن «هوميروس» أخطأ فى قوله: «ينبغى أن يختفى الصراع بين الآلهة والناس» فهو لم يدرك أنه يدعو لخراب العالم، ولو استجيبت دعوته لاختفت جميع الأشياء[٣] ومرة أخرى يقول هيراقليطس بحسم: «إن الناس لا يعرفون كيف يمكن للمختلف أن يتفق مع نفسه، إنه تناغم يقوم على الشد والجذب بين الأضداد، كما هى الحال فى القوس والقيثارة»[٤].

الواقع الحقيقى Reality، إذن، عند هيراقليطس واحد لكنه كثير فى الوقت ذاته.

---

(١) شذرة رقم ٥٠ . (٢) شذرة رقم ٨٠ .

(٣) Numenius. Fragm. 16, apud Chalcidium c. 297 (D. 22 A 22).

(٤) شذرة رقم ٣١ .

وليس ذلك مسألة عارضة بل أساسية. فمن الجوهرى لكون الواحد ووجده أن يكون واحداً وكثيراً، إنه ينبغي أن يكون الهوية فى الاختلاف. ولقد كان تقييم هيجل لفلسفة هيراقليطس على أساس مقولة الصيرورة يقوم من ثم، على تصور خاطىء. كما أنه أخطأ أيضاً عندما وضع بارمنيدس سابقاً على هيراقليطس - لأن بارمنيدس كان ناقداً، كما كان معاصراً، لهيراقليطس. وينبغي من ثم أن يكون المفكر المتأخر[1]. إن فلسفة هيراقليطس تناظر بالأحرى، فكرة الكلى العينى، أى الواحد الذى يوجد فى الكثرة، أو الهوية فى الاختلاف.

لكن ما هو الواحد الموجود في الكثرة؟ لقد استمده هيراقليطس - مثل الرواقية فى عصر متأخر - من ماهية كل شيء، وهى النار. وقد يبدو لأول وهلة أن هيراقليطس يقرع أجراس الموضوع الأيونى القديم، فكما أن طاليس جعل الحقيقة الواقعية هى الماء، وأنكسمنس جعلها الهواء، فإن هيراقليطس ببساطة سعى لأن يجد شيئاً مختلفاً عن أسلافه فوجده فى النار. ومن الطبيعى أن تكون الرغبة فى العثور على مادة أولى مختلفة قد أثرت إلى حد ما، لكن هناك شيئاً أكثر من ذلك فى اختياره للنار فقد كان لديه مبرر إيجابى. وسبب جيد تماماً للتركيز على النار: وهو سبب يرتبط بالفكرة المركزية فى فلسفته.

تخبرنا التجربة الحسية أن النار تعيش على الغذاء، فهى تستهلك عناصر متنافرة وتحولها إلى ذاتها، فهى تنشأ - إن صحّ التعبير - من كثرة الأشياء وتغيرها إلى ذاتها وبدون هذه الإمدادات من المادة لابد أن تخبو وتكف عن الوجود فوجود النار ذاته يعتمد على «الصراع»، و«التوتر»، وهذه بالطبع رمزية حسّية لفكرة فلسفية أصيلة. ومن الواضح أنها تحمل دلالات وعلاقات مع الفكرة الفلسفية لن تحملها بسهولة الفكرة التى تقول بالماء أو الهواء. وهكذا فإن اختيار هيراقليطس للنار لتكون الطبيعة الجوهرية للواقع لا يرجع، ببساطة إلى نزوة تعسفية من جانبه وليست مجرد رغبة فى التجديد أو الإبداع، وضرورة الاختلاف عن أسلافه بل أوحت بها فكرته الفلسفية الرئيسية. يقول: « إن النار هى العوز وهى التخمة، أو الحاجة والشبع وهى بعبارة أخرى: جميع الأشياء الموجودة، لكن هذه الأشياء فى حالة توتر مستمر، فى حالة تنازع، واستهلاك، تضطرم وتخبو»[2]. ويميز

---

(١) هيجل تاريخ الفلسفة المجلد الأول.

(٢) شذرة ٦٥ .

هيراقليطس بين طريقين في مسار النار: الطريق الصاعد والطريق الهابط وهو يسمى التغير بالطريق الصاعد والهابط. ويقول إن العالم يظهر إلى الوجود بفضل هذين الطريقين. فعندما تتكاثف النار تتحول إلى رطوبة وتحت الضغط تتحول إلى ماء، وعندما يتجمد الماء يتحول إلى أرض، ويسمى ذلك بالطريق الهابط. ومن ناحية أخرى فالأرض نفسها سائلة، ويظهر منها الماء، ومن ذلك ينشأ كل شيء آخر. لأنه يشير إلى كل شيء تقريباً على أنه أبخرة تتصاعد من البحر. وذلك هو الطريق الصاعد[1].

لكن إذا ذهبنا إلى أن جميع الأشياء هي النار، وأنها بالتالي في حالة تدفق مستمر فمن الواضح أنه لابد من تقديم تفسير لما يظهر على الأقل أنه طبيعة الأشياء المستقرة في العالم. والتفسير الذي يقدمه هيراقليطس هو من منظور المقدار: فالعالم «نار حية إلى الأبد تشتعل بمقدار، وتخبو بمقدار»[2]. وهكذا نجد أن النار تأخذ من الأشياء وتحولها إلى ذاتها عن طريق الاشتعال والتوهج ،لكنها كذلك تعطي بمقدار ما تأخذ «هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء، كالتبادل بين السلع والذهب، أو الذهب والسلع»[3]. وعلى حين أن جوهر كل نوع من المادة يتغير باستمرار، فإن كمية هذا النوع من المادة تظل كما هي.

لكن لم يكن الاستقرار النسبي للأشياء هو الذي حاول هيراقليطس أن يفسره بل أيضاً رجحان التغير لنوع من المادة على نوع آخر. على نحو ما نرى في الليل والنهار، والشتاء والصيف. ونحن نعرف من ديوجنس اللايرتي أن هيراقليطس فسر رجحان العناصر المختلفة وتفوقها بأنه يعود إلى الزفير، فعندما يكون الزفير صافياً فإنه يلتهب في حلقات الشمس محدثاً النهار، وعندما ترجح كفة الزفير المضاد ينتج الليل. وزيادة الحرارة الناتجة من الزفير الصافي تحدث الصيف. ورجحان الرطوبة من الزفير الداكن ينتج الشتاء[4].

هناك كما سبق أن رأينا صراع دائم وتنازع في الكون، وهناك كذلك استقرار نسبي

---

(١) ديوجنس اللايرتي ٩،٨ ـ ٩ .
(٢) شذرة رقم ٣٠ .
(٣) شذرة ٢٢ (ديلز ٩٠).
(٤) ديوجنس اللايرتي: ٩، ١١ .

بين الأشياء يعود إلى المقادير المختلفة من النار التى تشتعل وتخبو بمقادير ونسب مختلفة. وواقعة هذه المقادير، والتوازن بين الطريقين الصاعد والهابط هى التى تشكل ما يسميه هيراقليطس «بالتناغم الخفى فى الكون» وهى التى أعلن أنها أفضل من الائتلاف الظاهر»[١] يقول هيراقليطس فى شذرة سبق اقتباسها «يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلفاً ومتفقاً مع نفسه، فالائتلاف يقوم على الشد والجذب بين الأضداد. كما هى الحال فى القوس والقيثارة»[٢]. إن الواحد، باختصار، هو اختلافاته، والاختلافات هى الواحد، فهى أوجه مختلفة للواحد. ولا يمكن لأي وجه، ولا أى طريق من الطريقين الصاعد أو الهابط أن يكف عن الوجود، ولو أنه كفَّ عن الوجود، فلن يعود للواحد نفسه وجود. وعدم إمكان الانفصال بين الأضداد، والطابع الجوهرى للحظات المختلفة للواحد تعبّر عنها أقوال مثل «الطريق إلى أعلى وإلى أسفل واحد». «إن موت الأنفس أن تصبح ماءً، وموت الماء أن يصبح أرضاً، لكن الماء يخرج من الأرض، كما تخرج النفس من الماء» وذلك يؤدى بالطبع إلى مذهب معيّن فى النسبية كما هى الحال فى عبارات مثل «الخير والشر شيء واحد». «البحر ماء نقى وغير نقى يمكن للسمك أن يشربه ويكون أمراً صالحاً له. لكن لا يمكن أن يشربه الإنسان فهو مدمر له». يتمرغ الخنزير فى الوحل والدواجن فى التراب[٣]. ومع ذلك فجميع التوترات تتصالح فى الواحد. وجميع الاختلافات تتوافق وتنسجم»[٤]. فى نظر الله كل الأمور جميلة وحسنة وعادلة. لكن الناس زعموا أن بعضها خطأ وبعضها الآخر صواب[٥]. وذلك بالطبع هو النتيجة التى لا مفر منها لفلسفة وحدة الوجود ـ أن كل شيء عادل من منظور الأزل.

ويتحدث هيراقليطس عن الواحد على أنه الله وعلى أنه حكيم «الحكيم واحد فحسب وهو يريد ولا يريد أن يُسمى باسم زيوس». والله هو العقل الكلى، القانون الكلى السارى فى كل شيء. يمسك جميع الأشياء فى وحدة، ويحدد التغير المستمر فى الكون طبقاً للقانون الكلى. وعقل الإنسان هو لحظة من لحظات هذا العقل الكلى. أو تقلص

---

(١) شذرة رقم ٥٤ .

(٢) شذرة رقم ٥١ .

(٣) شذرات ٥٨، ٦١، ٣٧ .

(٤) شذرة ١٠٢ .

(٥) شذرة ٣٢ .

وانقباض له أو أحد قنواته، ومن ثم فعلى الإنسان أن يكافح لبلوغ وجهة نظر العقل ولكى يعيش مع العقل. وأن يحقق وحدة جميع الأشياء ليسود القانون الذى لا يمكن أن يتبدل. وأن يرضى بالمسار الضرورى للكون وأن لا يتمرد عليه. طالما أنه القانون الشامل لكل شىء، المنظم لكل شىء «اللوجوس» ـ أما العقل والوعى فى الإنسان ـ العنصر النارى ـ فهما العنصر ذو القيمة: عندما تترك النار الخالصة البدن، والماء، والتراب التى تخلفها وراءها فتلك هى العناصر التى لا قيمة لها، وهى فكرة عبر عنها هيراقليطس بقوله: «الأجدر أن تُطرح الجثث فى العراء بدلاً من أن تتلوث»[(١)]. ومن مصلحة الإنسان إذن أن يحتفظ بنفسه جافة بقدر الإمكان «فالنفس الجافة هى الأفضل والأحكم»[(٢)]. وربما كانت سعادة الأنفس أن تصبح رطبة. لكن نفس الشىء «موت النفس أن تصبح ماء»[(٣)]. على الأنفس أن تكافح لكى ترتفع فوق عوالم «النومن» الخاصة، لتصل إلى العالم المشترك «لليقظة»، أى إلى العالم المشترك للفكر والعقل. وهذه الفكرة هى بالطبع الكلمة عند هيراقليطس. فهناك إذن قانون واحد وعقل واحد يسرى فى الكون، الذى لابد أن تكون القوانين البشرية تجسيداً له. رغم أنها لن تكون فى أفضل الأحوال سوى مشاركة ناقصة فى العقل (الكلى). لقد ساعد هيراقليطس فى تمهيد الطريق أمام المثل العليا الكلية عند الرواقية.

ويظهر تصور العقل الكلى الذى يُنظِّم كل شىء فى مذهب الرواقية الذين استمدوا الكسمولوجيا عندهم من هيراقليطس. لكنا لسنا قادرين على أن نفترض أن هيراقليطس ينظر إلى الواحد، أو النار على أنها إله مشخص أكثر مما ننظر إلى الماء عند طاليس والهواء عند انكسمنس، على أنه إله مشخّص: لقد كان هيراقليطس من أنصار وحدة الوجود مثلما كانت الرواقية فى العصور المتأخرة من أنصار «وحدة الوجود» أيضاً غير أن من الصواب أن نقول إن تصور الله كموجود محايث، ومبدأ منظم لجميع الأشياء، مع الموقف الأخلاقى لقبول الأحداث كتعبير عن قانون إلهى ، يميل إلى إنتاج موقف

---

(١) شذرة ٩٦ . (٢) شذرة ١١٨ .

(٣) شذرة ٧٧ و ٣٦ . في ترجمة الدكتور الأهوانى «سعادة الأنفس أو بالأحرى موتها أن تصبح رطبة» ص ١٠٨ (المترجم).

سيكولوجي يتعارض مع ما يبدو أنه يتطلبه منطقياً التوحيد النظرى بين الله والوحدة الكونية. وهذا التباين بين الموقف السيكولوجى، والمتطلبات النظرية لنظرية أصبحت واضحة جداً عند المدرسة الرواقية، التى كثيراً ما يخرق أعضاؤها الموقف العقلى ويستخدمون لغة قد توحي بتصور تأليهي لله، أكثر منه تصوراً لوحدة الوجود الذى يتطلبه منطقياً المذهب الكسمولوجى ـ أقول إن هذا التباين هو الذى تفاقم بين الرواقية المتأخرة بصفة خاصة، بسبب تركيزها المتزايد على المسائل الأخلاقية.

هل قال هيراقليطس بنظرية «الاحتراق العام» الذى يتكرر على فترات دورية؟! لا شك أن الرواقية، قالت بهذه النظرية[1]. ولما كانت قد استمدت الكثيرمن هيراقليطس، فإن نظرية الاحتراق العام الذى يتكرر على فترات دورية قد نُسبت إلى هيراقليطس أيضاً. لكن لا يمكننا ـ فيما يبدو ـ أن نقبل ذلك للأسباب الآتية: أولاً: يصر هيراقليطس، كما رأينا، على أن واقعة التوتر والصراع بين الأضداد جوهرية لوجود الواحد نفسه. والآن: لو أن جميع الأشياء تعود على فترات دورية إلى الارتداد إلى النار الخالصة، فإن النار نفسها لابد ـ منطقياً ـ أن تكفَّ عن الوجود. ثانياً: ألم يقل هيراقليطس صراحة لا ينبغى للشمس أن تتعدى حدودها، وإنْ فعلت فإن الايرينات Erineys[2] خادمات العدالة يدركنها[3]. «هذا العالم كان منذ الأزل، وسوف يكون إلى الأبد، ناراً حيّة تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار»؟

ثالثاً: يقابل أفلاطون بين هيراقليطس وأبنادقليس، على أساس أن الواحد عند

---

(١) تعتقد الرواقية أنه «كما أن للعالم بداية فسيكون له نهاية كذلك، لكن العالم لا يكاد ينتهي حتى يعود.. إذ يقوم الإله زيوس. وهو النار عند أصحاب الرواق ـ فينشر اللهب في الفضاء، وتلتهم النيران العالم كله.. لكن هذا الاحتراق العام هو.. تطهير للعالم أى إعادته إلى كمال حاله» د. عثمان أمين» الفلسفة الرواقية ص ١٦٥ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٩ (المترجم).

(٢) هن ربات الانتقام الثلاث: الكتو، وميجيرا، وتسيفون ذكرها يوريدس وسوفكليس وشكسبير وملتون ... الخ قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٣٥١ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٤ (المترجم).

(٣) شذرة رقم ٩٤ .

هيراقليطس هو باستمرار كثير، بينما الواحد عند أنبادقليس هو كثير وواحد على التوالى[١] وعندما يقول برفسور «تسلر» أنه تناقض لم يدركه هو، وربما أفلاطون أيضاً، فإنه يثير شكوكاً غير مأمونة. صحيح أنه، لو كان من الواضح أن هناك شواهد معينة تجعلنا نقول إن هيراقليطس قد قال فعلاً بنظرية الاحتراق العام. لكان ينبغى علينا عندئذ أن ننتهى إلى أن التناقض الموجود لم يلحظه هيراقليطس نفسه ولا أفلاطون. لكن إذا كانت الشواهد تدل على أن هيراقليطس لم يقل بهذه النظرية فليس من المعقول فى هذه الحالة أن يطلب منا أن ننسب خطأ إلى أفلاطون فى هذه المسألة. وفضلاً عن ذلك فمن الواضح أن الرواقية التى كانت أول مَنْ قال إن هيراقليطس قال بنظرية الاحتراق العام[٢] وحتى الرواقية انقسمت حول هذا الموضوع. ألم يجعل «بلوتارك» إحدى الشخصيات تقول: «إننى أرى الاحتراق الرواقى ينتشر حول قصائد هزيود، كما يفعل فى كتابات هيراقليطس، وأشعار أورفيوس»؟[٣].

فماذا نقول فى نظرية هيراقليطس: فكرة الوحدة فى الاختلاف؟ أما أن هناك (كثير، وكثرة) فذلك أمر واضح بما فيه الكفاية. لكن العقل يكافح باستمرار ـ فى الوقت نفسه ـ كيما يتصور الوحدة والنظام. وليصل إلى نظرة شاملة للربط بين الأشياء، وهذا الهدف الذى يستهدفه الفكر يناظر الوحدة الحقيقية فى الأشياء. فبين الأشياء اعتماد متبادل. وحتى الإنسان بما له من نفس خالدة يعتمد على بقية المخلوقات. فجسده يعتمد، بالمعنى الحقيقى للكلمة ـ على ماضى العالم كله، وعلى الجنس البشرى فهو يعتمد فى حياته على الكون المادى. فبالنسبة لحياته الجسدية يعتمد على الهواء، والطعام. والشراب، وضوء الشمس... الخ. وبالنسبة لحياته العقلية يعتمد على الإحساس من حيث إنه نقطة البداية فى المعرفة. وهو يعتمد أيضاً فى حياته الثقافية على فكر وثقافة، وحضارة وتطور الماضى. لكن على الرغم من أن الإنسان على حق فى سعيه نحو الوحدة، فإن من الخطأ القول بوحدة تلحق الأذى بالكثرة. فالوحدة، أو الوحدة الجديرة

---

(١) أفلاطون: السوفسطائي ٢٤٢ د.
(٢) بيرنت ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .
(٣) De def. Orac. 415 F.

بهذا الاسم، هى الوحدة فى الاختلاف، أو الهوية فى التنوع. فهى ليست وحدة الفقر بل وحدة الثراء. فكل شىء مادى هو وحدة فى تنوع (فهو يتألف من جزئيات، وذرات، والكترونات... الخ) وكذلك كل كائن حى، حتى الله نفسه ـ كما نعرف عن طريق الوحى هو الوحدة فى تمايز الأشخاص. ففى المسيح توجد وحدة فى تنوع، وحدة شخص فى تنوع الطبائع. وحدة الرؤية السعيدة هى وحدة تمايز ـ وإلا فلابد أن يفقد ثراءه (بغض النظر ـ بالطبع ـ عن هوية الوحدة «البسيطة» بين الله ومخلوقاته)[1].

أيمكن أن ننظر إلى الكون المخلوق على أنه وحدة؟ لا شك أن الكون ليس جوهراً، إنه يشمل كثرة من الجواهر، غير أنه شمول فى فكرتنا عنه، ولو كان قانون بقاء الطاقةصحيحاً، فهو إذن بمعنى ما شمول فزيقي. فالكون، إذن، يمكن أن يُنظر إليه إلى حد ما على أنه وحدة فى تنوع، لكن ربما سرنا خطوة أبعد وقلنا مع هيراقليطس إن صراع الأضداد ـ أو التغير ـ ضرورى لوجود الكون المادى.

(١) أما فيما يتعلق بالمادة غير العضوية ـ فإن التغير على أقل تقدير بمعنى النُّقلة فى المكان ـ لابد أن يكون موجوداً فيها. على الأقل إذا كان لنا أن نقبل النظريات الحديثة فى تركيب المادة، ونظرية الضوء ... الخ .

(٢) وهذا أيضاً واضح إذا كان لابد من وجود حياة متناهية مشروطة بشروط مادية ـ فإن التغير إذن يكون جوهرياً. إن الحياة الجسدية للكائن الحى لابد أن يساندها ويبقيها عمليات التنفس، والتمثل ... الخ. وهى كلها عمليات تتضمن التغير، وكذلك «صراع الأضداد». والمحافظة على الحياة النوعية الخاصة على الكوكب تتضمن التناسل، والميلاد والموت، ومن الصواب أن نقول عنها إنها أضداد.

(٣) أيكون من الممكن أن يكون هناك كون مادى لا أثر فيه لصراع الأضداد ولا للتغير على الإطلاق؟ فى المقام الأول لا يمكن أن تكون هناك حياة فى مثل هذا الكون لأن الحياة الجسدية كما رأينا تتضمن التغير. لكن هل من الممكن أن يكون هناك كون مادى ـ لا حياة فيه ـ ساكن تماماً، لا تغير فيه ولا حركة تماماً؟ لو نظرنا إلى المادة من

---

(١) لم يكن ثمة ما يدعو إلى إقحام الفكرة المسيحية هنا، لكن كوبلستون لا ينسى باستمرار أنه مفكر لاهوتي! (المترجم).

منظور الطاقة لكان من الصعب تماماً أن نرى كيف يمكن أن يوجد مثل هذا الكون المادى الساكن على نحو خالص. لكن إذا ما صرفنا النظر عن جميع النظريات الفزيقية، حتى إذا ما كان من الممكن فزيقياً أن يوجد مثل هذا الكون، هل يمكن أن يكون معقولاً..؟ لن نستطيع - على الأقل - اكتشاف وظيفة ممكنة لمثل هذا الكون الذى لا حياة فيه، ولا تطور، ولا تغير، بل هو ضرب من العماء البدائى.

ويبدو، إذن، أن الكون المادى - على نحو خالص - لا يمكن تصوره ليس فقط بطريقة بعدية بل أيضاً بطريقة قبلية. إن فكرة الكون المادى الذى توجد فيه حياة عضوية يتطلب تغيراً. غير أن التغير يعنى من ناحية التنوع، إذ لابد أن تكون هناك بداية ونهاية للتغير. والاستقرار من ناحية أخرى إذ لابد أن يكون هناك شيء هو الذى يتغير. وبذلك لابد أن تكون هناك: هوية فى الاختلاف.

ونتهى، إذن، إلى أن هيراقليطس الأفسوسى تصور فكرة فلسفية أصيلة، حتى على الرغم من أنه سار فى نفس الطريق الذى سارت فيه الرمزية الحسية عند أسلافه الأيونيين. وهى فكرة الواحد التى يستطيع أن يتبينها كثيرون بوضوح خلف كل رمزية حسية. حقاً إن هيراقليطس لم يرتفع إلى تصور الفكر الجوهرى: فكر الفكر عند أرسطو، ولم يفسر بما فيه الكفاية عنصر الاستقرار - فى الكون كما حاول أرسطو أن يفعل. لكنه كما قال هيجل: «إذا أردنا أن ننظر إلى مصيره [هيراقليطس] نظرة منصفة لنحتفظ لذريتنا، كما نفعل دائماً بما هو أفضل، فلابد لنا أن نقول على أقل تقدير: إن ما بقى لنا من هيراقليطس جدير أن يبقى»[1].

(١) هيجل تاريخ الفلسفة المجلد الأول ص ٢٩٧ - ٢٩٨ . وكان هيجل قد سبق أن قال قبل هذه العبارة مباشرة «الواقع أننا لابد أن نقول عن هيراقليطس ما قاله عنه سقراط: ما بقى لنا من هيراقليطس كان شيئاً رائعاً، ولابد لنا أن نخمن أن ما فقدناه منه كان رائعاً أيضاً» المجلد الأول ص ٢٩٧ من الترجمة الإنجليزية (المترجم).

"الفصل السادس"

الواحد عند بارمنيدس وميلسس

الرجل الذى اشتهر أنه مؤسس المدرسة الايلية هو اكسينوفان، ومع ذلك فلا يوجد دليل حقيقى على أنه ذهب إلى «إيليا» جنوبى إيطاليا، ومن غير المحتمل أن يكون أكثر من راع أو وصى على المدرسة، وليس الأمر مختلفاً عندما نبحث عن السبب الذى يجعله يتبنى رعاية مدرسة تمسكت بفكرة الواحد الذى لا يتحرك، إذا نظرنا إلى بعض الأقوال المنسوبة إليه: لقد هاجم أكسينوفان النزعة التشبيهية لآلهة اليونان يقول: «لو كان للثيران أو الخيل والأسود أيد يرسمون بها وينتجون الأعمال الفنية كما يفعل البشر لرسمت الخيل أشكالاً للآلهة على غرار الخيل، والثيران آلهة على غرار الثيران، ولجعلت صورتها على أساس أنواعها المختلفة»[1]. ويضع مكانها: «الإله الواحد هو أعظم الموجودات بين الآلهة والناس، وهو لا يشبه الفانين لا فى الشكل ولا فى التفكير». «وهو الذى يبقى فى المكان نفسه إلى الأبد دون أن يتحرك على الإطلاق. فلا يليق به أن يتجول الآن هنا، وبعد ذلك هناك». ويخبرنا أرسطو فى كتابه «الميتافيزيقا» أن اكسينوفان «نظر إلى العالم ككل، وقال إن الواحد هو الله». فعلى الأرجح، إذن، أنه كان واحدياً Monist، وليس متوحداً Monotheist (أى يقول بإله واحد) وهذا التأويل «للاهوت» عنده لابد، يقيناً، أن ينسجم مع موقف الايلية منه أكثر منه تأويلاً لاهوتياً. فاللاهوت الذى يؤمن حقاً بالإله الواحد (أو التوحيد) ربما كان فكرة مألوفة لنا جداً، أما فى اليونان فى الفترة التى نتحدث عنها فلابد أن يكون أمراً استثنائياً.

لكن أياً ما كانت آراء اكسينوفان، فقد كان المؤسس الحقيقى للمدرسة الايلية من وجهة نظر فلسفية وتاريخية هو بغير شك، بارمنيدس وهو مواطن من ايليا. ويبدو أن

(١) شذرة رقم ١٥ . ويمكن للمرء أن يقارن بين هذه الكلمات وما قاله الأبيقوريون (شذرة رقم ٥) «الكلب يبدو للكلب أجمل المخلوقات جميعاً، وكذلك الثور بالنسبة للثور، والحمار في عين الحمار، والخنزير في عين الخنزير».

بارمنيدس ولد فى نهاية القرن السادس قبل الميلاد حوالى ٤٥١ ـ ٤٤٩ق.م. وعندما بلغ الستين من عمره تناقش مع سقراط الشاب فى أثينا. ويقال إنه اشترع قوانين لمدينته الأصلية إيليا. ولقد احتفظ ديوجنس اللايرتى بعبارة لـ «سوتيون Sotion» يقول فيها: إن بارمنيدس بدأ حياته فيثاغورياً، لكنه بعد ذلك تخلى عن الفلسفة الفيثاغورية لصالح آرائه الخاصة[١].

كتب بارمنيدس فلسفته شعراً ومعظم الشذرات الموجودة بين أيدينا احتفظ لنا بها «سمبليقوس Simplicuis» فى شروحه لها. أما مذهبه فى إيجاز فهو القول بأن الوجود، أو الواحد موجود وأن الصيرورة، والتغير وهم. ذلك لأنه لو ظهر شيء إلى الوجود فهو إما أن يخرج من الوجود أو اللاوجود، فلو أنه خرج من الوجود لكان معنى ذلك أنه موجود بالفعل، ولكان معنى ذلك أنه لم يظهر إلى الوجود. ولو أنه خرج من اللاوجود لكان معنى ذلك أنه عدم: طالما أنه لا يخرج من العدم سوى العدم. وعلى ذلك فالصيرورة وهم. فالوجود موجود فحسب، والوجود واحد طالما أن الكثرة وهم أيضاً. ومن الواضح أن هذا المذهب ليس من نوع النظرية التى تنشأ على نحو مباشر فى ذهن رجل الشارع، ومن ثم فلا يدهشنا أن نجد بارمنيدس يصرّ على التفرقة الجذرية بين طريق الحقيقة وطريق الظن. ومن المرجح جداً أن طريق الظن الذى عرضه بارمنيدس فى القسم الثاني من قصيدته يمثل كسمولوجيا الفيثاغوريين. وطالما أن الفلسفة الفيثاغورية يصعب هى نفسها أن تقع للرجل الذى يسير فى حياته طبقاً للمعرفة الحسية وحدها. فلا ينبغى القول أن تفرقة بارمنيدس بين الطريقين هى بصفة عامة. الشكل العام لتفرقة أفلاطون المتأخرة بين المعرفة والظن، بين الفكر والحس. بل هى بالأحرى رفض فلسفة معينة لصالح فلسفة أخرى معينة. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن بارمنيدس رفض الفلسفة الفيثاغورية، بل كل فلسفة تتفق معها فى وجهة النظر، لأنها تسمح بالحركة والتغير. والآن: التغير والحركة هما أعظم الظواهر التى تبدو أمام الحواس يقيناً. ومن ثم فرفض بارمنيدس للتغير والحركة يعني رفضه للظاهر المحسوس. ومن ثم فليس من الخطأ أن نقول إن بارمنيدس أدخل أعظم تفرقة بين الحس والعقل، بين الحقيقة والظاهر. صحيح

---

(١) ديوجنس اللايرتي ٩، ٢١ .

طبعاً أنه حتى طاليس قد تعرف على هذه التفرقة إلى حد ما لأن الحقيقة التى افترضها وهى أن كل شيء مادى يصعب للحواس أن تتمكن من ادراكه على نحو مباشر: فهى تحتاج إلى العقل الذى يتجاوز الظواهر لكى يتصورها. و«الحقيقة» المركزية عند هيراقليطس، من ناحية أخرى، هى حقيقة أمام العقل وهى تتجاوز كثيراً الظن الشائع بين الناس الذين يثقون فى كل شيء يظهر أمام الحس. ومن الصواب أيضاً أن نقول إن هيراقليطس أدرك هذه التفرقة بوضوح إلى حد ما: ألم يفرق بين الحس المشترك المحض وبين الكلمة؟. ومع ذلك فقد كان بارمنيدس هو أول مَنْ شدّد بوضوح كبير على هذه التفرقة. ومن السهل جداً أن نفهم لماذا فعل ذلك. عندما نتدبر النتائج التى وصل إليها. ولقد أصبحت التفرقة ذات أهمية جذرية فى الفلسفة الأفلاطونية، على نحو ما هى عليه فى الواقع فى جميع صور المذهب المثالى.

وعلى الرغم من أن بارمنيدس أعلن عن تفرقة أصبحت عقيدة أساسية فى المثالية، فإن الحديث عنه كما لو كان هو نفسه فيلسوفاً مثالياً حديث مرفوض. فهناك مبرر قوى جداً، كما سبق أن رأينا، يدعو إلى افتراض أن الواحد عند بارمنيدس حسى ومادى. ووضعه بين قائمة المثاليين الموضوعيين من النوع الذى كان قائماً فى القرن التاسع عشر يعنى اقتراف المفارقة التاريخية Anachronim إذ لا ينتج عن نفى التغير أن يكون الواحد فكرة[1].

فقد دعى بارمنيدس لاتباع طريق الفكر. لكن لا ينتج من ذلك أنه نظر إلى الواحد الذى وصلنا إليه بواسطة هذا الطريق على أنه الفكر ذاته . ولو أن بارمنيدس تصور الواحد على أنه الفكر القائم بذاته، لما كان أفلاطون، وأرسطو قد فشلا فى إدراك هذه الحقيقة،

---

(١) المفارقة التاريخية أن تنسب شيئاً من قرن حديث إلى قرن قديم لم يكن يعرف عنه شيئاً وهو هنا نسبة المثالية الموضوعية وهي فكرة حديثة جداً لم تظهر إلا في القرن التاسع عشر إلى بارمنيدس الذي لم يكن يعرف عنها شيئاً. لكن إذا كان الحديث عن «مثالية» بارمنيدس يشكل مفارقة تاريخية، فإن الحديث عن ماديته أيضاً يشكل مفارقة تاريخية مضادة ـ لأن المصطلحين لم يظهرا إلا في العصر الحديث! ومهما يكن من أمر فإن بارمنيدس كان، في الواقع، أول مَنْ أسس الميتافيزيقا في الفلسفة اليونانية التي تعتمد على التفرقة بين الظاهر والحقيقة وهي تفرقة يعتمد عليها المثاليون جميعاً (المترجم).

ولما كان سقراط قد وجد في انكساجوراس أول فيلسوف عاقل متزن بسبب تصوره للعقل أو النوس Nous(١) والحقيقة هي ـ فيما يبدو ـ أنه على الرغم من أن بارمنيدس أقر التفرقة بين الحس والعقل فإنه لم يُعن بأن يقيم عن طريقها مذهباً مثالياً، بل أقام مذهباً في المادية الواحدية، يعتبر فيه الحركة والتغير وهماً. فالعقل وحده هو القادر على إدراك حقيقة الواقع Reality، غير أن حقيقة الواقع الذي يدركه العقل مادية، فذلك ليس مذهباً مثالياً بل هو مذهب مادي.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى نظرية بارمنيدس عن طبيعة العالم، وجدنا أن إنجازه الأول هو قوله أنه «موجود»، وكلمة أنه «موجود» تشير إلى الواقع الحقيقي Reality أو الوجود Being، أياً ما كانت طبيعة الموجود فهو موجود، ولا يمكن أن لا يكون موجوداً.

فمن المستحيل بالنسبة له أن لا يكون موجوداً، فالوجود يمكن أن نتحدث عنه وأن يكون هو نفسه موضوعاً للتفكير. لكن ذلك الذي يمكنني التفكير فيه والحديث عنه «يمكن أن يوجد» فالأمر سيان أن تقول إن الشيء من الممكن التفكير فيه أو أنه من الممكن أن يوجد. لكن إذا كان يمكن أن يكون موجوداً، فهو إذن موجود: ولماذا؟ لأنه إذا كان من الممكن أن يوجد فحسب، لكنه لم يوجد بالفعل، لكان عدماً، غير أن العدم لا يمكن أن يكون موضوعاً للحديث أو التفكير، لأنك عندما تتحدث عن العدم فكأنك لم تتحدث على الإطلاق. وفضلاً عن ذلك فإذا كان يمكن أن يوجد فحسب فإن ذلك ينطوي على مفارقة فهو لا يمكن أن يظهر إلى الوجود لأنه في هذه الحالة لابد أن يخرج من العدم، مع أنه لا شيء يخرج من العدم، فما يخرج من العدم هو عدم وليس شيئاً ما، فالوجود إذن في الواقع لم يكن في البداية ممكناً فحسب أعني عدماً ثم أصبح موجوداً. لكنه موجود باستمرار وبدقة أكثر «إنه موجود».

ولماذا نقول وبدقة أكثر أنه موجود؟ للسبب الآتي: إذا ما خرج شيء ما إلى الوجود

---

(١) ويقول عنه أرسطو إنه يظهر كرجل متزن بين قوم من السكارى. أما أفلاطون فيقول على لسان سقراط: «لشد ما اغتبطت لذكر هذا الذي كان باعثاً على الإعجاب. وخالجني أمل بأنني سوف أجد معلماً يبيّن لي كيف أن الطبيعة تنسجم مع العقل، ويكشف في كل ظاهرة جزئية عن هذا الهدف النوعي الخاص.. لكن فوجئت بدلاً من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء والأثير والماء وما إليها» محاورة فيدون «٩٧ حتى ٩٨ د» ـ (المترجم).

فلابد أن يخرج إما من الوجود أو اللاوجود، فإذا ما خرج من الوجود فليس ثمة، في هذه الحالة، نشأة حقيقية أو خروج أو ظهور حقيقي، لأن ما يظهر إلى الوجود ـ من الوجود ـ هو بالفعل موجود. أما لو أنه ظهر من اللاوجود، فإن ذلك يعني أن اللاوجود لابد في هذه الحالة أن يكون بالفعل شيئاً ما حتى يمكن أن يخرج منه شيء ما. إلا أن ذلك تناقض. فالوجود عندئذ لا ينشأ من الوجود ولا يخرج من اللاوجود إنه لا يظهر إلى الوجود على الإطلاق إنه ببساطة موجود فحسب. ولابد أن ينطبق ذلك على الوجود كله فلا شيء يصير قط. إذ لو صار شيء ما، مهما كان تافهاً، فسوف تعود المشكلة نفسها إلى الظهور: هل خرج من الوجود أو من اللاوجود؟ لو كانت الأولى فهو موجود بالفعل، ولو كانت الثانية لوقعنا في تناقض، طالما أن اللاوجود عدم ولا يمكن أن يكون مصدراً للوجود. ومن ثم فإن التغير ـ بمعنى الحركة والصيرورة ـ مستحيل. ومن ثم «فهو موجود». «فلم يبق لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه، وهو أن الوجود موجود، وفي هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه كل مكتمل ووحيد التركيب، لا يتحرك ولا نهاية له»(١).

لماذا يقول بارمنيدس إنه «كل مكتمل». أعني حقيقة واقعية واحدة لا يمكن أن يُضاف إليها شيء؟ ذلك لأنه لو لم يكن الوجود واحداً بل منقسماً، فلابد أن ينقسم بواسطة شيء آخر غير ذاته. لكن الوجود لا يمكن أن ينقسم إلى شيء آخر غير ذاته، إذ لا يوجد شيء إلى جانب الوجود، كما أنه لا يمكن أن ينضاف إليه شيء، لأن كل ما يمكن أن يضاف إلى الوجود لابد أن يكون هو نفسه وجوداً. وقل مثل ذلك بالنسبة للواحد المتصل الذي لا يتحرك، لأن كل حركة أو تغير تشكل صيرورة مستبعدة.

والآن: ما هي طبيعة «هذا الوجود» عند بارمنيدس؟ أما أن بارمنيدس كان ينظر إلى الوجود على أنه مادي، فهذا واضح من إشارته إلى أن الوجود، الواحد، هو المتناهي. لأن اللامتناهي لابد أن يعني عنده اللامتعين، واللامحدد في حين أن الوجود بوصفه الواقعي الحقيقي فإنه لا يمكن أن يكون غير متعين أو غير محدد، ولا يمكن أن يتغير، ولا يمكن أن نتصوره ممتداً في فراغ أو في مكان خال بل لابد أن يكون محدداً، ومتعيناً. ومكتملاً أو

---

(١) شذرة ٨ .

تاماً. إنه لا متناه زمانياً من حيث إنه لا بداية له ولا نهاية لكنه متناه مكانياً. وفضلاً عن ذلك فهو واقعي ويبدو متساوياً في جميع الاتجاهات. وكذلك في شكله الكري. «فهو كامل من جميع الجهات مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر ولا أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك»[1]. والآن كيف أمكن لبارمنيدس أن يعتقد أن الوجود كُرِيّ الشكل. ما لم يعتقد أنه مادي؟. يبدو أن «بيرنت» كان على حق عندما قال بجدارة وفهم «لم يكن بارمنيدس كما ذهب البعض «أباً للمثالية» لكنه كان على العكس الفيلسوف الذي اعتمدت على نظرته كل المذاهب المادية»[1]. غير أن برفسور «ستيس» يذهب إلى أن القول بأن «الوجود عند بارمنيدس، وميلسس، والايليين بصفة عامة ـ نُظر إليه بصفة عامة على أنه مادي بمعنى ما من المعاني». لكنه يحاول أن يجعل من بارمنيدس فيلسوفاً مثالياً، فقد أخذ بالقضية الأساسية في المثالية «وهي أن الحقيقة المطلقة التي يعتبر العالم تجلياً لها تعتمد على الفكر أي على تصورات»[2]. ومن الصواب تماماً أن نقول إنه لا يمكن إدراك الوجود عند بارمنيدس إلا بواسطة الفكر. لكنا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الحقيقة الواقعية عند طاليس وأنكسمنس فهي لا يمكن إدراكها إلا عن طريق الفكر والتصورات. لكنك حين تسوّي بين عبارة «الوجود يدرك في الفكر» وعبارة «الوجود فكر» فسوف تقع بغير شك في خلط وغموض[3].

---

(١) جون بيرنت فجر الفلسفة ص ١٨٢ . (المؤلف).

(٢) و. ت ستيس «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية» ص ٤٧ و ٤٨.

(٣) يخيّل إليّ أن المؤلف لم يعرض وجهة نظر «ستيس» بطريقة شاملة. وهي أساساً وجهة نظر هيجلية ـ ويمكن تلخيصها على النحو التالي :ـ

أولاً: إننا نجد عند بارمنيدس تفرقة أساسية في الفلسفة المثالية هي التفرقة بين «الظاهر والحقيقة» ـ فالحقيقة تختفي وراء الظاهر، وما يظهر ليس هو الحقيقة.

ثانياً: التفرقة بين الحس والعقل، فالوجود العقلي لا تعرفه الحواس، ولا يظهر إلا أمام العقل وحده، وهذه تفرقة أساسية أيضا في كل مذهب مثالي.

ثالثاً: المذهب المادي تقول الحقيقة موجودة في عالم الحس في حين أن قضية بارمنيدس وهي عكس ذلك تماماً تقول إن الحقيقة لا توجد إلا في عالم العقل وحده.

رابعاً: العالم الخارجي الذي نعيش فيه ـ أي عالم الحس هو في رأي بارمنيدس عالم الظاهر والظن والوهم والخداع في حين أن الحقيقة تكمن وراء هذا العالم وهي لا تراها الحواس. =

وإذن فإن بارمنيدس كواقعة تاريخية هو ـ فيما يبدو ـ فيلسوف مادى ولا شيء غير ذلك. غير أن ذلك لا يمنع من وجود تناقضات لا تصالح بينها في فلسفة بارمنيدس على نحو ما أكّد بروفسور ستيس Stace[1] وعلى ذلك، فعلى الرغم من أنه فيلسوف مادى فإن فلسفته تتضمن جرثومة الفلسفة المثالية أو أنها على أقل تقدير تشكل بداية المذهب المثالي ـ ومن ناحية أخرى فإن بارمنيدس يؤكد عدم إمكان تغير الوجود، ومن هنا فمن حيث إنه يتصور الوجود مادياً، فإنه يؤكد عدم فناء المادة. ولقد تبنى أنبادقليس وديمقريطس هذه الوجهة من النظر واستخدماها في مذهبهما الذرى.

لكن على حين أن بارمنيدس شعر أنه مضطر إلى رفض التغير والصيرورة واعتبارهما وهماً، وهو بذلك أخذ بعكس موقف هيراقليطس تماماً، فإن ديمقريطس لم يستطع رفض ما وجد أنه واقعة لا مفر منها من وقائع التجربة، وهى الواقعة التى تحتاج إلى ما هو أكثر من الرفض الجاف أو الفظ. ومن ثم فإن ديمقريطس على الرغم من تبنيه لقضية بارمنيدس القائلة بأن الوجود لا يمكن أن يظهر أو يختفى ـ عدم فناء المادة ـ يفسر التغير على أنه يرجع إلى تجمع جزئيات المادة غير القابلة للفناء وانفصالها. وهناك من ناحية أخرى، واقعة تاريخية أدركها أفلاطون في قضية بارمنيدس تتعلق بعدم إمكان تغير الوجود، وتوحيد الوجود الثابت مع الفكرة الموضوعية الدائمة. وإلى هذا الحد يمكن أن يسمى بارمنيدس بـ «أب المثالية» من حيث إن أول فيلسوف مثالى عظيم [يقصد أفلاطون] اعتنق القصيدة الأساسية لبارمنيدس وفسرها من وجهة نظر مثالية، وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون استفاد فائدة كبرى من تفرقة بارمنيدس بين عالم العقل وعالم الحس أو الظاهر. لكن إذا

= خامساً: إذا كان جوهر الفلسفة المادية هو أن هذا العالم المادي، عالم الحس هو العالم الحقيقي في حين أن جوهر المثالية هو القول بأن عالم الحس مظهر خادع، فكيف يمكن أن يعتبر بارمنيدس فيلسوفاً مادياً؟

أما اعتراض المؤلف بأننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الحقيقة الواقعة عند طاليس وأنكسمنس ... الخ فقد أثاره هيجل نفسه ولهذا فقد كان يرى أن كل فلسفة لابد أن تكون بالضرورة فلسفة مثالية، حيث إن هاتين الفلسفتين السابقتين تتحدثان أيضاً عن «فكرة» الماء وعن فكرة الهواء ... الخ فالفلسفة لا تتعامل إلا مع أفكار باستمرار (المترجم).

(١) تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية ص ٤٩ ـ ٥٢ .

كان يمكن أن يوصف بارمنيدس بحق، بهذا المعنى التاريخي بأنه «أب المثالية» من خلال تأثيره الذي لا شك فيه في أفلاطون، فلابد أن يكون مفهوماً في الوقت ذاته أن بارمنيدس نفسه قال بنظرية مادية وأن الماديين من أمثال ديمقريطس هم أبناؤه الشرعيون.

لقد كان هيراقليطس في نظريته عن الوجود يشدد على الصيرورة. وكما سبق أن رأينا فهو لم يؤكد الصيرورة على حساب الوجود، فلم يقل هناك صيرورة لكن ليس هناك شيء يصير. بل أكد وجود الواحد النار وذلك يعني أن التغير، والصيرورة، والتوتر هي أمور أساسية في وجود الواحد. وبارمنيدس، من ناحية أخرى، يؤكد الوجود حتى على حساب الصيرورة، فهو يذهب إلى أن التغير والصيرورة ليست سوى وهم. الحس يخبرنا بوجود تغير، غير أن الحقيقة ينبغي البحث عنها لا في عالم الحس بل في عالم العقل والفكر. ومن ثم فلدينا نزعتان تتمثلان في هذين الفيلسوفين: نزعة تتجه نحو تأكيد الصيرورة ونزعة تتجه نحو تأكيد الوجود. ولقد حاول أفلاطون أن يصنع مركباً منهما، أو تركيبة مما هو صحيح في كل منهما، فتبنى تفرقة بارمنيدس بين الفكر والحس، وأعلن أن موضوعات الحس أي موضوعات الإدراك الحسي ليست هي موضوعات المعرفة الحقة، لأنها لا تملك الاستقرار الضروري، من حيث إنها تخضع للتغير الدائم الذي قال به هيراقليطس. في حين أن موضوعات المعرفة الحقة هي موضوعات مستقرة ثابتة أزلية، كالوجود عند بارمنيدس؛ لكنها ليست مادية مثل وجود بارمنيدس وإنما هي بالعكس مثالية، أفكار أو مُثل لا مادية دائمة مرتبة ترتيباً تصاعدياً، وتصل إلى قمتها عند مثال: الخير.

ويمكن أن نقول إن هذا المركب واصل إعداده أرسطو بعد ذلك فالوجود بمعنى الواقع النهائي اللامادي، أي الله الذي هو فكر أصيل لا يتغير. أما من حيث الوجود المادي، فإن أرسطو يتفق مع هيراقليطس في أنه يخضع للتغير، وهو يرفض موقف بارمنيدس. غير أن أرسطو يفسر الاستقراء النسبي للأشياء أفضل مما فعل هيراقليطس بأن جعل مُثل أفلاطون وأفكاره عينية، أي أنه جعل المبادىء الصورية في أشياء هذا العالم. ومن ناحية أخرى فإن أرسطو يحل مأزق بارمنيدس بتأكيد فكرة الوجود بالقوة. ويشير إلى أنه ليس ثمة تناقض بين أن نقول إن شيئاً ما هو «س» بالفعل، لكنه ص بالقوة. فهو

الآن «س» لكنه في الطريق إلى أن يصبح «ص» في المستقبل بفضل الوجود بالقوة الذى ليس عدماً بسيطاً ولا هو في الوقت نفسه وجوداً فعلياً. وهكذا نجد أن الوجود في هذه الحالة يخرج ـ لا من العدم أو لا شيء ـ ولا من الوجود الفعلي، بل من وجود يُنظر إليه على أنه وجود بالقوة Potentia. أما بالنسبة للقسم الثانى من قصيدة بارمنيدس «طريق الظن» فليس من الضرورى أن نقول أى شيء، لكن من الضرورى أن نقول بضع كلمات موجزة عن «ميلسس» بوصفه مكملاً لفكر أستاذه بارمنيدس.

لقد أعلن بارمنيدس أن الوجود، الواحد، متناه مكانياً. لكن ميلسس تلميذ بارمنيدس من «ساموس» لا يقبل هذه النظرية. فإذا كان الوجود متناهياً فإنه لابد عندئذ أن لا يكون وراء الوجود سوى العدم. أو لابد أن يكون الوجود محاطاً أو محدوداً بالعدم. لكن إذا كان الوجود محدوداً بواسطة العدم، فلابد أن يكون لامتناهياً، وليس متناهياً فلا يمكن أن يكون هناك خلاء خارج الوجود «لأن ما هو فراغ هو عدم، وما هو عدم لا يمكن أن يكون موجوداً»[١].

ويخبرنا أرسطو أن الواحد عند ميلسس يتصور على أنه واحد مادى[٢]. ويقتبس سمبليقوس شذرة للبرهنة على أن ميلسس لم ينظر إلى الواحد على أنه جسم مادى، بل على أنه لا مادى. «فإذا كان الوجود موجوداً، فلابد أن يكون واحداً. وإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون جسماً، إذ لو كان جسماً فلابد أن يكون ذا أجزاء، ولن يكون واحداً»[٣] ويبدو أن هذا التفسير يشير إلى واقعة أن ميلسس يتحدث عن واقعة افتراضية. ويشير «بيرنت» ـ متابعاً في ذلك «تسلر» إلى تشابه هذه الشذرة مع حجة زينون الايلى التى يقول فيها إنه إذا كانت الوحدات النهائية عند الفيثاغوريين موجودة، لكان لابد أن يكون لكل منها أجزاء، فلا يمكن أن تكون واحدة، ومن ثم ففى استطاعتنا أن نفترض أن ميلسس كان يتحدث كذلك عن نظرية الفيثاغوريين. محاولاً دحض وجود وحداتهم النهائية، ولم يكن يتحدث عن الواحد البارمنيدى على الإطلاق.

---

(١) شذرة ٧ .

(٢) الميتافيزيقا ٩٨٦ ب ١٨ ـ ٢١ .

(٣) Simplic (Phys. 109. 34).



جدل زينــون

زينون اسم معروف جيداً على أنه مبتكر الحجج المتعددة البارعة للبرهنة على استحالة الحركة، مثل لغز «أخيل.. والسلحفاة»، وهى حجج تتجه نحو تدعيم الرأى القائل بأن «زينون» لم يكن سوى صانع ألغاز حاذق برع فى استخدام ذكائه فى إرباك أولئك الذين كانوا أقل براعة منه. غير أن زينون لم يكن فى الواقع مهتماً فحسب بإبراز براعته ـ علماً بأنه كان بارعاً بالفعل ـ بل كان فى ذهنه غرض حقيقى. ولكى نفهم زينون ونقدر حججه وألغازه، من المهم أن ندرك طابع هذا الغرض، وإلا فهناك خطر الوقوع فى سوء فهم كامل لغرضه ولموقفه.

من المحتمل أن يكون زينون الايلى قد ولد حوالى عام ٤٨٩ ق.م. وكان تلميذاً لبارمنيدس، وينبغى أن نفهمه من هذه الزاوية. ولم تكن حججه مجرد ألعاب ذكية. بل هى معدّة للدفاع عن موقف أستاذه. لقد حارب بارمنيدس مذهب الكثرة، وأعلن أن التغير أو الحركة ليس سوى وهم. ولكن ما دامت الكثرة والحركة هما من المعطيات الواضحة جداً أمام التجربة الحسية، فمن الطبيعى أن يؤدى هذا الموقف الجرىء إلى قدر من السخرية. ولقد حاول زينون ـ النصير القوى لنظرية بارمنيدس ـ البرهنة عليها أو البرهنة على أقل تقدير ـ على أنها لا تدعو على الإطلاق إلى السخرية، وذلك بأن يبيّن أن الكثرة عند الفيثاغوريين تتضمن مشكلات لا يمكن حلها أو التغلب عليها، وأن التغير والحركة مستحيلان، حتى على افتراض وجود الكثرة. ومن ثم فقد اتجهت حجج زينون لدحض الفيثاغوريين المعارضين لبارمنيدس عن طريق سلسلة بارعة من «برهان الخُلف». ويوضح أفلاطون ذلك توضيحاً تاماً فى محاورة «بارمنيدس» عندما أشار إلى أن هدف كتاب «زينون» (المفقود) «الحقيقة أن هذه الكتابات كان يراد بها أن تكون دفاعاً عن حجج بارمنيدس ضد أولئك الذين هاجموه، وأظهروا الكثير من النتائج المتناقضة والمضحكة التى افترضوا أن تنتج من قوله بالواحد. إن كتاباتى هى رد على أنصار الكثرة.

وهي تقلب هجومهم رأساً على عقب، مع النية في إظهار أن افتراض الكثرة، لو أنه تمَّ فحصه، بالتفصيل، بما فيه الكفاية عظَم، فسوف يؤدى إلى نتائج أشد سخفاً من افتراض وجود الواحد»[1] ويخبرنا «برقلس» أن «زينون أنشأ أربعين حجة للبرهنة على أن الوجود واحد، ظناً منه أنه لأمر طيب أن يعمل على مساندة أستاذه»[2].

أولا: أدلة ضد الكثرة الفيثاغورية:

١ ـ دعنا نسلّم مع الفيثاغوريين أن الواقع مؤلف من وحدات. وهذه الوحدات إما أن يكون لها عِظَمٌ أو ليس لها عِظَمٌ. فإذا كان لها عِظَمٌ فإن الخط المستقيم مثلاً سوف يتألف من وحدات لها عِظَمٌ سوف يكون من الممكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية، طالما أنك مهما قسمته فسيكون له عِظَمٌ ومن ثم سوف يظل قابلاً للقسمة. لكن الخط المستقيم في هذه الحالة سوف يتألف من عدد لا نهاية له من الوحدات، لكل منها عِظَمٌ. الخط المستقيم لابد عندئذ أن يكون عظماً على نحو لا متناه، كما يتألف من أجسام لا نهاية لها، ومن ثم فكل شيء فى هذا العالم سوف يكون عِظَماً على نحو لا متناه. وبالتالى لابد أن يكون العالم نفسه عظيماً على نحو لا متناه. ثم افرض من ناحية أخرى أن الوحدات لا عِظَمْ لها، فى هذه الحالة فإن الكون كله سوف يكون بلا عظم كذلك. بالغاً ما بلغت كثرة الأحداث التي تضاف إليه، إذا كان لأي منها عظَم، فإن تجمعها كله سوف يكون كذلك بلا عظم. لكن إذا ما كان الكون بلا عظم تماماً فلابد أن يكون صغيراً على نحو لا متناه. والواقع أن كل شيء فى الكون لابد أن يكون لا متناهياً فى الصغر.

ولقد واجه الفيثاغوريون إذن هذا المأزق: إما أن يكون كل شيء فى الكون عظيماً على نحو لا متناه أو أن يكون كل شيء في الكون صغيراً على نحو لا متناه. والنتيجة التى يود «زينون» منا أن نستخرجها من هذه الحجة هى بالطبع أن الافتراض الذى نتج عنه هذا المأزق هو افتراض خُلف محال ولا معقول Absurd وهو الافتراض الذى يقول إن الكون وكل شيء فيه يتألف من وحدات. فلو ذهب الفيثاغوريون إلى القول بافتراض أن الواحد خُلف محال، ويؤدى إلى نتائج مضحكة، فاننا قد بيّنا الآن أن الافتراض المضاد ـ

---

(١) Parmen. 128 b.

(٢) Procl. in : Parmen. 694, 23 (D. 29 A 15).

وهو القول بالكثرة ـ يؤدى إلى نتائج تدعو إلى سخرية مماثلة[١].

٢ ـ لو كانتَ هناك كثرة لكان لابد أن يكون في استطاعتنا أن نقول كم عددها. إذ لابد ـ على الأقل ـ أن يكون من الممكن عدّها، وإذا لم يكن من الممكن عدّها فكيف أمكن لها أن توجد؟ ومن ناحية أخرى، وليس من الممكن عدّها، إذ أنها لابد أن تكون لامتناهية: لماذا؟ لأنه يوجد بين أى وحدتين دائماً وحدات أخرى، تماماً مثلما أنه يمكن قسمة الخط إلى ما لا نهاية. لكن من الخُلف أن نقول إن الكثرة متناهية من حيث العدد ولا متناهية من حيث العدد فى وقت واحد[٢].

٣ ـ هل يحدث مكيال [٣] من القمح صوتاً عندما يسقط على الأرض؟ من الواضح أنه يفعل ذلك. لكن ماذا فى جزء من الحبة، أو واحد على ألف من جزء من حبة القمح؟ إنها لا تحدث صوتاً. فإذا كان مكيال من القمح يتألف من حبات وأجزاء من الحبات، وإذا كانت هذه الأجزاء لا تحدث صوتاً عندما تسقط على الأرض فكيف يمكن للمكيال كله أن يحدث الصوت عندما يسقط إذا كان الكون لا يتألف إلا من هذه الأجزاء؟[٤].

ثانياً: حجج زينون ضد نظرية الفيثاغوريين فى المكان.

لقد أنكر بارمنيدس وجود الخلاء أو المكان الفارغ. وحاول زينون أن يدعم هذا الإنكار برد وجهة النظر المضادة إلى الخُلف المحال، فافرض أن هناك مكاناً توجد فيه أشياء. إذ لو كان عدماً لما أمكن أن توجد فيه أشياء، ولكن لو كان شيئاً لكان هو نفسه فى مكان، ولكان هذا المكان نفسه فى مكان.. وهكذا إلى ما لا نهاية. غير أن ذلك خُلف محال. ومن ثم فالأشياء لا توجد فى مكان أو خلاء فارغ، وإذن فقد كان بارمنيدس على حق تماماً فى إنكار وجود الخلاء[٥].

---

(١) شذرة: ١، ٢ .   (٢) شذرة: ٣ .

(٣) المكيال Bushel حوالي ٣٦ لتراً. والمقصود الكومة أو «الكيلة» أو العدد الكبير من الحبات تحدث صوتاً، في حين أن الأجزاء الصغيرة جداً لا تحدث أي صوت، فمن أين جاء هذا «المجموع» من الأصوات التي تحدثه «الكيلة» أو المكيال؟! (المترجم).

(٤) Arist. Phys. H. 5.250 a 19. Simplic 1108,18.

(٥) Arist. Phys A. 3.210B 22 .

ثالثاً: حجج ضد الحركة

أشهر حجج لزينون هي تلك التي تتعلق بالحركة، وعلينا أن نتذكر أن ما يحاول زينون أن يبينه هو أن الحركة التي أنكرها بارمنيدس، هي أيضاً مستحيلة بناء على نظرية الكثرة عند الفيثاغوريين.

١ ـ افرض أنك أردت اجتياز ملعب (حلبة سباق) أنك لكي تفعل ذلك فإن عليك أن تجتاز عدداً لا نهاية له من النقاط ـ على أساس الافتراض الفيثاغوري ـ وفضلاً عن ذلك فإن عليك أن تجتاز المسافة في زمن متناه لو أنك أردت أن تصل إلى الطرف الآخر من الملعب على الإطلاق. لكن كيف يمكن لك أن تجتاز عدداً لا متناهياً من النقاط في زمن متناه؟. ومن هنا فلابد لك أن تنتهي إلى أنه لا يمكن اجتياز الملعب. والواقع أن علينا أن ننتهي إلى أنه لا يمكن لشيء ما أن يجتاز أية مسافة أياً كانت (لأن نفس هذه المشكلة تعاود الظهور من جديد) وبالتالي فإن أي حركة مستحيلة.

٢ ـ افرض أن «أخيل» و«السحلفاة» دخلا في سباق، ولما كان أخيل رجلاً رياضياً فقد أعطى السلحفاة فرصة لأن تبدأ السباق. والآن: فإن أخيل عندما يصل إلى المكان الذي بدأت منه السلحفاة، فإن الأخيرة تكون قد تقدمت إلى نقطة أخرى، وعندما يصل أخيل إلى تلك النقطة، تكون السلحفاة قد تقدمت مسافة أخرى مهما كانت بالغة الصغر. وهكذا يقترب أخيل باستمرار من السلحفاة لكنه لا يسبقها بالفعل أبداً، ولن يستطيع أبداً أن يفعل ذلك على افتراض أن الخط ينقسم إلى عدد لا متناه من النقاط، وعندئذ فعلى أخيل في هذه الحالة أن يجتاز مسافة لا متناهية. وعلى أساس الافتراض الفيثاغوري إذن فإن أخيل لا يمكن أبداً أن يلحق بالسلحفاة. ومن هنا فعلى الرغم من أن الفيثاغوريين يؤكدون حقيقة الحركة، فإنهم تبعاً لمذهبهم يجعلونها مستحيلة إذ يتبين لنا من ذلك أن أبطأ المخلوقات يسير بنفس السرعة التي يسير بها أسرع المخلوقات[1].

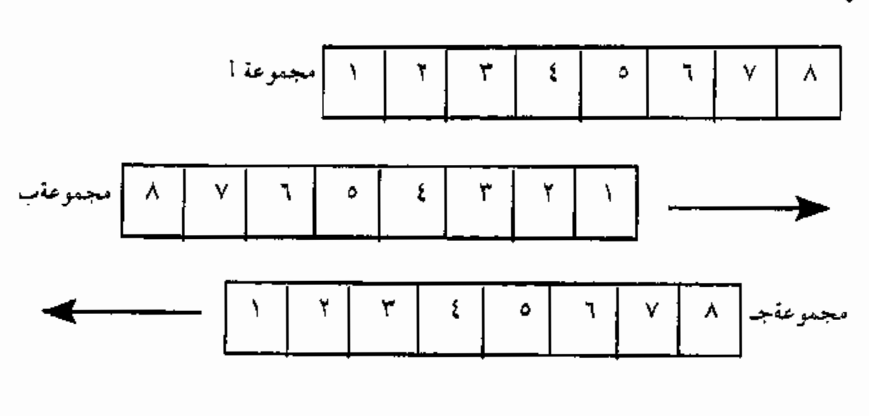
---

(١) Arist. Phys. 2. 9, 239b 14.

(٣) هب أن سهماً تحرك. إن هذا السهم تبعاً لنظرية الفيثاغوريين ينبغى أن يشغل حيزاً معيناً من المكان، لكنه لكى يشغل حيزاً معيناً من المكان، فإن ذلك يعنى أن يكون فى حالة سكون. ومن ثم فإن السهم الطائر هو فى حالة سكون، وذلك تناقض[١].

(٤) حجة زينون الرابعة التى عرفناها عن طريق أرسطو[٢]، هى كما يقول سير ديفيد روس - «يصعب جداً متابعتها بسبب استخدام أرسطو لغة غامضة من ناحية، وبسبب الشكوك حول القراءات من ناحية أخرى»[٣].

علينا أن نصور لأنفسنا ثلاث مجموعات من الأجسام فى ملعب أو فى حلبة سباق: هى أ، وب، وجـ : كانت الأولى ساكنة والأخريان تتحركان فى اتجاهين متضادين وبسرعة واحدة.



الشكل رقم ١

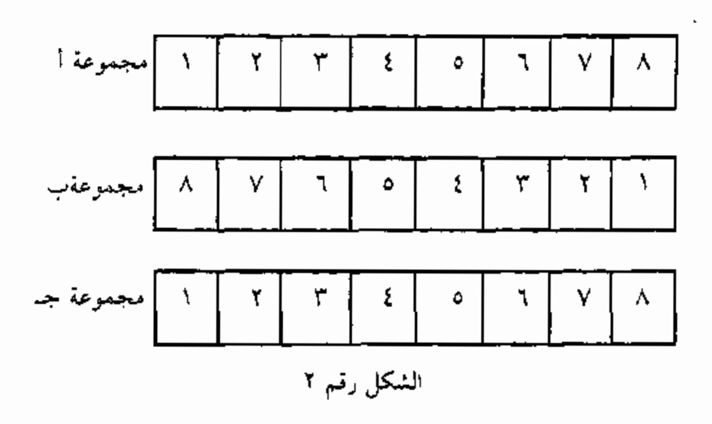
المجموعة أ ساكنة فى حين أن المجموعتين ب و جـ تتحركان فى اتجاهين متضادين بسرعة واحدة. فإن المجموعات الثلاثة سوف تكون على النحو التالى:

---

(١) Arist Phys. 2. 9, 239b 33.

(٢) Arist Phys. 2. 9, 239b 30.

(٣) Ross Physics. b 660.



الشكل رقم ٢

عندما نبلغ هذا الشكل الثانى فإننا نجد أن مقدمة المجموعة (ب). قد قطعت أربع وحدات من المجموعة (أ)، فى حين أن مقدمة المجموعة (جـ). قد قطعت وحدات المجموعة (ب) كلها. فإذا كان يمكن اجتياز وحدة الطول فى وحدة زمنية، عندئذ فإن مقدمة المجموعة (ب) تكون قد استغرقت نصف الوقت الذى استغرقته مقدمة المجموعة (جـ) لكى تصل إلى وضعها فى الشكل الثانى، ومن ناحية أخرى فإن مقدمة المجموعة (ب)، قد قطعت المجموعة كلها تماماً مثلما أن مقدمة المجموعة (جـ) اجتازت المجموعة (ب) كلها. ومن ثم فإن الزمن الذى استغرقته لابد أن يكون متساوياً. وهكذا نصل إلى نتيجة هى خُلف محال Absurd تقول إن نصف زمن معين يساوى الزمن كله.

* * *

كيف نفسر حجج زينون هذه؟ إن من المهم أن لا ندع المرء يقول لنفسه: «هذه مجرد سفسطة من جانب زينون، إنها ألاعيب ذكية. لكنها تضل عندما تفترض أن الخط المستقيم مؤلف من نقاط منفصلة، وأن الزمان يتألف من لحظات منفصلة». فربما كان حل هذه الألغاز أن نبيّن أن الخط ـ وكذلك الزمان ـ متصل وليس منفصلاً. وعندئذ لن يكون زينون معنياً بالقول بأنهما منفصلان. بل على العكس هو معنىٌ بأن يبيّن لنا خُلف النتائج التى تنتج من الزعم بأنهما منفصلان. لقد كان زينون باعتباره تلميذاً لبارمنيدس،

يعتقد أن الحركة وهم ومستحيلة. غير أنه كان يستهدف من الحجج السابقة البرهنة على أنه حتى على افتراض الكثرة فإن الحركة مستحيلة أيضاً، وأن افتراض إمكان وجودها يؤدى إلى نتائج متناقضة ومحالة. فموقف زينون كان على النحو التالى: «كل ما هو حقيقى ملاء، وهو اتصال كامل، فالحركة مستحيلة. إن خصومنا يؤكدون وجود الحركة ويحاولون تفسيرها بالالتجاء إلى افتراض الكثرة. وأنا على استعداد لأن أبيّن أن هذا الفرض لا يفعل شيئاً فى تفسير الحركة، فهو يؤدى بالمرء فقط إلى الوقوع فى المتناقضات». وهكذا رد «زينون» افتراض الخصوم إلى المستحيلات. ولم تكن النتيجة الحقيقية لجدله هى تأكيد الواحدية البرمنيدية (التى كانت عرضة لاعتراضات لا يمكن التغلب عليها) ـ بقدر ما كانت أن يُبيّن ضرورة التسليم بتصور الكم المتصل.



ينكر الايليون إذن حقيقة الكثرة والحركة، فهناك مبدأ واحد الوجود الذى تصوروه مادياً وبلا حركة، وهم، بالطبع، لم ينكروا أننا نحس بالحركة والكثرة، لكنهم أعلنوا أن هذا الإحساس وهم. إنه مجرد ظاهر. أما الوجود الحقيقى فهو يوجد عن طريق العقل لا الحس، والعقل يبيّن لنا أنه لا يمكن أن توجد كثرة ولا حركة ولا تغير.

وهكذا حاول الايليون ـ كما حاول الفلاسفة الأول قبلهم، اكتشاف مبدأ واحد للعالم. غير أن من الواضح أن العالم كما يظهر لنا عالم متكثر. ومن ثم فالسؤال هو: كيف نوفق بين المبدأ الواحد وبين الكثرة والتغير التى نجدها فى العالم. أعنى مشكلة الواحد والكثير التى حاول هيراقليطس حلّها فى فلسفة أنصفت المنصرين معاً من خلال نظرية الوحدة فى التنوع. أو الهوية فى الاختلاف. لقد أكد الفيثاغوريون وجود الكثرة ـ مع الاستبعاد العملى للواحد لأن هناك كثرة من الواحدات. أما الايليون فقد أكدوا الواحد واستبعدوا الكثرة. لكنك إذا ما تمسكت بالكثرة كما تلتقى بها فى التجربة الحسية. فلابد لك أيضاً أن تسلّم بوجود التغير. وإذا ما سلّمت بتغير شيء معين إلى شيء آخر، فلا يمكن تجنب تكرار المشكلة بالنسبة لطابع العنصر المشترك فى جميع الأشياء التى تتغير. ومن ناحية أخرى فإذا ما بدأت بنظرية الواحد فلابد لك أن تستنبط الكثرة من الواحد. ما

لم تعتنق موقفاً أحادى الجانب مثل موقف الايليين. وهو موقف لا يصمد للنقد. أو أن تبيّن لنا، على أقل تقدير، كيف يتسق الواحد مع الكثرة التى نلاحظها فى العالم. وبعبارة أخرى لابد من وضع العاملين فى الاعتبار: الواحد والكثير، الاستقرار والتغير. ومن ثم فنظرية بارمنيدس وحيدة الجانب ولا يمكن قبولها، مثلها مثل نظرية الفيثاغوريين أحادية الجانب أيضاً. ومع ذلك فإن نظرية هيراقليطس غير مرضية كذلك. وبغض النظر عن واقعة أنه يصعب أن تفسر تفسيراً كافياً العنصر المستقر فى الأشياء، فهى مرتبطة بالواحدية المادية. ومن الضرورى فى النهاية القول بأن الوجود الأعلى والصحيح هو وجود لا مادي. ولذلك فإنه لا يدهشنا أن نجد ما يسميه «تسلر» «مذاهب التصالح» تحاول أن تلحم معاً فكر السابقين عليهما

حاشية على مذهب وحدة الوجود فى الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط:

(١) إذا كان الفيلسوف الذى يؤمن بوحدة الوجود هو رجل يتخذ موقفاً دينياً ذاتياً نحو الكون، ثم يوحّد فى النهاية بينه وبين الله فى هوية واحدة، فسوف يصعب فى هذه الحالة أن نطلق على الفلاسفة السابقين على سقراط اسم «أنصار وحدة الوجود». والقول بأن هيراقليطس تحدث عن الواحد على أنه زيوس قول صحيح. لكن لا يبدو أنه يأخذ بأى موقف دينى تجاه الواحد ـ النار.

(٢) إذا كان الفيلسوف الذى يؤمن بوحدة الوجود هو رجل ينكر وجود مبدأ متعال للكون، لكنه يجعل الكون فى النهاية فكراً (على خلاف الفيلسوف المادى الذى يجعله مادة فقط) ـ عندئذ فسوف يصعب مرة أخرى إطلاق اسم أنصار وحدة الوجود على الفلاسفة السابقين على سقراط. لأنهم تصوروا الواحد أو تحدثوا عنه بألفاظ مادية (على الرغم من أنه من الصواب أن التفرقة بين المادة والروح لم تكن قد ظهرت بذلك الوضوح الذى يمكنهم من إنكارها بالطريقة التى ينكرها بها فلاسفة الواحدية المادية المحدثون).

(٣) وعلى أية حال فالواحد ـ أو الكون ـ لا يمكن أن يتحد مع آلهة الإغريق فى هوية واحدة. ولقد سبق أن لاحظ شلنج أنه لا يوجد عند هوميروس موجودات تعلو على الطبيعة، لأن آلهة هوميروس جزء من الطبيعة. ويمكن أن نطبق هذه الملاحظة على المشكلة التى نناقشها الآن. فآلهة اليونان كانت تُصور على أنها متناهية. وشبيهة بالبشر ولا يمكن التوحيد بينها وبين الطبيعة في هوية واحدة، ولم يحدث أن فعل ذلك أحد منهم على نحو حرفى. صحيح أن اسم الإله أحياناً يتحول إلى الواحد، مثل زيوس Zeus إلا أن الواحد لا يمكن الظن أنه يتحد فعلاً مع زيوس الذى تتحدث عنه الحكايات والأساطير اليونانية.

وقد يقال إن الواحد هو «الإله» الوحيد الموجود، وأن آلهة الأولمب هى موجودات خرافية تشبه الإنسان. لكن من المشكوك فيه ـ حتى فى هذه الحالة ـ ما إذا كان الفيلسوف قد قام بعبادة الواحد. ويمكن أن يقال بحق عن الرواقيين أنهم من أنصار وحدة الوجود، لكن إذا ما كنا نتحدث عن الفلاسفة الأوَل قبل سقراط، فيبدو ـ قطعاً ـ أن من الأفضل أن نطلق عليهم اسم أنصار الواحدية، أكثر من أنصار وحدة الوجود.

"الفصل الثامن"

"أنبادقليس الأكراجاسي"

كان أنبادقليس مواطناً من أكراجاس Akragas أو أجريجنتم Agrigentum من أعمال صقلية. ويصعب تحديد تاريخه بدقة، لكن يبدو أنه زار مدينة «ثورى» بعد تأسيسها عام ٤٤٤ ـ ٤٤٣ ق.م. بوقت قصير، وشارك في سياسة مدينته، ويبدو أنه قاد الحزب الديمقراطي. ولقد دارت حول أنشطة أنبادقليس الكثير من القصص فيما بعد فقيل إنه ساحر، وأنه صاحب معجزات[1] وهناك قصة تُروى عن طرده من «النظام الفيثاغورى» لأنه سرق بعض الأقوال[2].

وبغض النظر عن أنشطة السحر وصنع المعجزات، فقد أسهم أنبادقليس في نمو الطب، وكانت وفاته موضوعاً لحكايات خرافية متعددة أكثرها شهرة هي أنه قفز في فوهة بركان أتنه Etna ليوهم الناس أنه ارتفع إلى السماء ويثبت بذلك أنه إله . ولسوء الطالع أنه ترك أحد نعليه على حافة البركان، ويقال إنه اعتاد أن يرتدى خُفًّا ذا نعل نحاسى اللون، ولهذا فقد كان من السهل التعرف عليه[3] وعلى أية حال فإن ديوجنس اللايرتى الذى روى هذه القصة يخبرنا أيضاً أن طيماوس يعارض جميع هذه القصص[4] ويقول

---

(١) من المعجزات التي أضيفت إليه أنه أعاد الحياة إلى امرأة انقطع نفسها وتوقف نبضها ثلاثين يوماً. فيروى أن جورجياس حضر بعض ألاعيبه السحرية... الخ. الأهواني فجر الفلسفة اليونانية ص ١٦٢ ويقول عنه رسل أنه «كان فيلسوفاً ونبياً وعالماً ومهرجاً في آن معاً» وتروى الأساطير أنه أتى بالمعجزات.. أتاها بالسحر أحياناً وبمعرفته العلمية أحياناً أخرى، وأنه استطاع أن يتحكم في الريح ... الخ «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٩٥ ـ ٩٦ من الترجمة العربية (المترجم).

(٢) يروي ديوجنس اللايري أن أنبادقليس كان تلميذاً لفيثاغورس، وقد اقتنع فيثاغورس أنه سرق بعض أقواله فقام بمنعه من حضور مناقشاته في المدرسة، وأن أنبادقليس نفسه يذكر فيثاغورس في قصيدته ـ راجع الجزء الثاني ص ٣٧١ من ترجمة R.D. Hicks (المترجم).

(٣) Diog Laërt., 8, 54 .

(٤) Diog Laërt., 8, 54 .

بوضوح أنه رحل إلى البلبونيز وأنه لم يعد بعد ذلك على الاطلاق. ومعنى ذلك أن طريقة وفاته ليست مؤكدة..»[١].

ولقد عبَّر أنبادقليس عن أفكاره الفلسفية ـ مثل بارمنيدس، وعلى خلاف غيره من فلاسفة اليونان، في كتابات شعرية وصل إلينا منها شذرات شاملة إلى حد ما.

لم يأت أنبادقليس بفلسفة جديدة، بقدر ما حاول أن يجمع ويوفق بين فكر أسلافه. لقد ذهب بارمنيدس إلى أن الوجود موجود وأن الوجود مادى غير أن أنبادقليس لم يرفض هذا الموقف فحسب لكنه رفض كذلك الفكرة الأساسية عند بارمنيدس: وهى أن الوجود لا يمكن أن يظهر ويختفى، لأن الوجود لا يمكن أن يظهر من اللاوجود كما أن الوجود لا يمكن أن يختفي في اللاوجود. وعندئذ تكون المادة بلا بداية ولا نهاية فهى لا يمكن أن تفنى: «ما أحمقهم! وما أقصر بصرهم، إذ يظنون أن ما لم يوجد من قبل يظهر إلى الوجود، وأن الموجود يفنى تماماً، ولا يمكن بأى حال أن يظهر شيء إلى الوجود مما ليس بموجود، ولا أن يفسد ما هو موجود، فهذا أمر مستحيل، ولا يمكن سماعه، لأنه موجود دائماً على أى وجه نتصوره». وأيضاً «لا جزء من الكل خلاء، أو مملوء أكثر مما يجب..»، «فلا خلاء فى الكل، إذ أين ذلك الشيء الذى يمكن أن يضاف إليه؟»[٢].

وإلى هذا الحد يتفق أنبادقليس مع بارمنيدس، لكن التغير، من ناحية أخرى، واقعة لا يمكن إنكارها، ورفض التغير على أنه وهم لا يمكن تأكيده طويلاً. فيبقى إذن أن نعثر على طريقة للتوفيق بين واقعة وجود التغير والحركة، وبين مبدأ بارمنيدس القائل أن الوجود ـ الذى تتذكر أنه مادى عند بارمنيدس ـ لا يظهر ولا يختفى ولقد حاول أنبادقليس تحقيق هذا التوفيق أو المصالحة عن طريق المبدأ الذى يقول إن الأشياء تبدأ ككل وتتوقف ككل ـ على نحو ما تبيّن لنا التجربة ـ إلا أنها تتألف من أجزاء مادية هى نفسها لا يمكن أن تفنى: هناك فقط «امتزاج وتبادل لما مزج من قبل، وليس «الجوهر» إلا اسماً أطلقه الناس

---

(١) ديوجنس اللايرتي، ٨، ٧١ (لقد كتب الشاعر الألماني العظيم هولدرلين قصيدة عن وفاة انبادقليس الأسطورية. وكذلك مسرحية شعرية لم تتم) (المؤلف).

(٢) الشذرات ١١، ١٢، ١٣، ١٤ ـ والترجمة للدكتور الأهواني ص ١٦٦ (المترجم).

عليها»[1]. وعلى الرغم من أن طاليس قد ذهب إلى أن الأشياء جميعاً فى أصلها النهائى هى الماء، فى حين ذهب أنكسمنس إلى أنها الهواء ـ فإن ذلك يعنى أنهما ذهبا إلى أن نوعاً معيناً من المادة يمكن أن يتحول إلى نوع آخر ـ على الأقل بمعنى أن الماء على سبيل المثال يمكن أن يتحول إلى تراب بينما يصبح الهواء ناراً. غير أن أنبادقليس فسر مبدأ بارمنيدس فى عدم إمكان تغير الوجود بطريقته الخاصة ـ فقد ذهب إلى أنه لا يمكن لنوع معين من المادة أن يتحول إلى نوع آخر، وإنما هناك أنواع أساسية وأزلية من المادة أو من العناصر: هى التراب والهواء، والنار، والماء، ومن ثم فإن التصنيف التقليدى للعناصر الأربعة هو من ابتكار أنبادقليس رغم أنه لم يتحدث عنها على أنها عناصر بل على أنها «جذور كل شيء»[2]. فالتراب لا يمكن أن يصبح ماء، ولا الماء تراباً، فالأنواع الأربعة من المادة لا يمكن أن تتغير بل هى أجزاء نهائية تشكل ـ بامتزاجها ـ موضوعات العالم العينية. ومن هنا فقد رأى أنبادقليس أن الطريقة الوحيدة الممكنة للتوفيق بين الموقف المادى عند بارمنيدس وبين واقعة التغير الواضحة هو التسليم بكثرة مادية من أجزاء نهائية، وأنه بهذا الشكل يعتبر وسطاً بين مذهب بارمنيدس وشهادة الحواس.

لقد فشل فلاسفة أيونيا فى تفسير مسار الطبيعة، فلو أن كل شيء مكون من هواء كما ذهب أنكسمنس فكيف تظهر الموضوعات التى نراها فى التجربة إلى الوجود؟! ما هى القوة المسئولة عن المسار الدائرى للطبيعة؟. لقد زعم أنكسمنس أن الهواء يتحول من تلقاء نفسه إلى أنواع أخرى من المادة بقوته الباطنية. أما أنبادقليس فقد رأى أنه من الضرورى افتراض وجود قوى نشطة أو فاعلة. وقد وجد هذه القوى فى قوتين هما <u>المحبة والكراهية</u> أو الائتلاف والشقاق. لكن على الرغم من أسمائها فإن أنبادقليس يتصور هذه القوى على أنها قوى مادية أو فزيقية فالمحبة أو الجذب تجمع جزئيات العناصر الأربعة معاً وتبنى، أما الغلبة أو الكراهية فهى تفرق الجزئيات وتتسبب فى توقف وجود الأشياء.

ومسار العالم فى رأى أنبادقليس دائرى، بمعنى أن للعالم دورات دائرية. ففى بداية

---

(١) في ترجمة الدكتور الأهواني «ليست الطبيعة» ولعل المقصود الجوهر المادي (المترجم).

(٢) في ترجمة الدكتور الأهواني «الأصول الأربعة للأشياء» ص ١٦٦ (المترجم).

الدورة كانت العناصر كلها ممتزجة معاً ـ وليست متفرقة لتشكل الأشياء العينية التى نعرفها امتزاجاً عاماً للعناصر: التراب، والهواء، والنار، والماء . وفى هذه المرحلة الأولى من مسار العالم (عندما كان كرة) كان المبدأ السائد هو المحبة: وكان الكل يسمى «بالإله المبارك» غير أن الغلبة (أو الكراهية) كانت تحيط بالكرة، وعندما نفذت الكراهية إلى الكرة بدأت عملية التفرقة وتفكك الجزئيات. واكتملت التفرقة على نحو مطلق، عندئذ بدأت كل جزئيات الماء تتجمع وكل جزئيات النار... وهكذا. ثم سيطرت الغلبة، وخرجت المحبة من العالم. ومع ذلك بدأت المحبة تعمل ومن ثم تسببت فى الامتزاج التدريجى وتوحيد العناصر المختلفة. واستمرت هذه العملية حتى امتزجت العناصر معاً على نحو ما كانت فى البداية. فجاء عندئذ دور الغلبة (أو الكراهية) لتبدأ عملها من جديد، وهكذا استمر المسار بلا بداية أولى ولا نهاية أخيرة[١].

أما العالم كما نعرفه فهو يقف فى منتصف الطريق بين الدورة الأولى ومرحلة التفرق الشامل للعناصر: فالكراهية تنفذ بالتدريج إلى الكرة وتطرد المحبة. وعندما بدأت الكرة الأرضية تتشكل خارجة من الكرة كان الهواء هو أول العناصر التى انفصلت ثم تبعته النار، ثم ظهرت الأرض (التراب). أما الماء فقد شق طريقه بالضغط نظراً لسرعة دوران العالم. والكرة الأولى أى الأولى فى المسار الدائرى، ولكنها ليست الأولى بمعنى مطلق، توصف بكلمات مضحكة.. هناك [فى الكرة] لا تتميز أطراف الشمس. ولا بأس الأرض الشديد، ولا البحر، بل تتماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف، كروية، ومستديرة، مبتهجة بوحدتها الدائرية[٢]. وهو يوضح نشاط المحبة والغلبة بأمثلة مختلفة: «هذا الصراع بين المحبة والغلبة واضح فى جرم الأطراف الكائنة الفاسدة. ففى بعض الأحيان تتجمع جميع الأطراف وهى أجزاء الجسم بطريق المحبة عند ازدهار الحياة. ومرة أخرى تنقطع بالغلبة الشريرة. ويهيم كل جزء منها وحده على شاطىء الحياة. وهذه هى الحالة فى النباتات

(١) هذا الموضوع الخاص بالمسار الدائري بلا نهاية يعود إلى الظهور في فلسفة نيتشه تحت اسم «العود الأبدي» (المؤلف).

(٢) شذرة رقم ٢٧ .

والأسماك التى تعيش فى الماء، وفى الحيوانات التى تسكن الجبال وطيور البحر التى تطير بأجنحتها[١].

ويقول أنبادقليس بنظرية تناسخ الأرواح فى كتاب «التطهر» حتى أنه يعلن «لقد كنتُ من قبل صبياً، وبنتاً، وشجرة، وطائراً، وسمكة بكماء فى البحر»[٢]. ويصعب القول بأن هذه النظرية تتناسب مع المذهب الكسمولوجى عند أنبادقليس طالما أنه لو كانت جميع الأشياء مؤلفة من جزئيات مادية تتفرق بالموت، وإذا كان «الدم المحيط بالقلب هو العقل فى الإنسان»[٣]. فإنه لا يترك للخلود سوى مساحة ضئيلة. إلا أن أنبادقليس ربما لم يتحقق من التناقض القائم بين نظريته الفلسفية ونظريته الدينية، ولا شك أن هناك ضمن نظريته الدينية أفكاراً تحمل نغمة فيثاغورية مثل: «أيها البؤساء، أيها المعدمون، امتنعوا تماماً عن تناول الفول..»[٤].

ويلاحظ أرسطو أن أنبادقليس لم يفرق بين الفكر والإدراك الحسى، ويصف ثاوفراسطس نظرية أنبادقليس الفعلية فى الرؤية، وهى نظرية استفاد منها أفلاطون فى محاورة «طيماوس»[٥]. بقوله: فى الإدراك الحسى لقاء بين عنصر بداخلنا وعنصر مشابه من خارجنا، فجميع الأشياء تنبعث منها إفرازات باستمرار، وعندما تكون مسام أعضاء الحس فى حجمها الطبيعى، فإن هذه الإفرازات تحدث، ويتم الإدراك الحسى، ففى حالة الرؤية مثلاً تصل الإفرازات إلى العين من الأشياء. بينما تخرج النار من ناحية أخرى من داخل العين (فالعين مؤلفة من نار وماء، والنار تحميها من الماء أعضاء مزودة بمسام دقيقة جداً تمنع الماء من الوصول إلى النار، وتسمح للنار بالخروج) لتلتقى بالشىء، والعاملان معاً يُحدثان الإبصار.

---

(١) شذرة رقم ٢٠ ـ الدكتور الأهواني ص ١٦٨ (المترجم).

(٢) شذرة رقم ١١٧ .

(٣) شذرة رقم ١٠٥ .

(٤) شذرة رقم ١٤١ .

(٥) راجع أرسطو في كتاب النفس ٤٢٧أ ـ ٢١ وثاوفراسطس «في الحس». وأفلاطون: محاورة طيماوس ٦٧جـ وما بعدها (المؤلف).

علينا فى الختام أن نذكر ، أن أنبادقليس حاول التوفيق بين قضية بارمنيدس القائلة بأن الوجود لا يمكن أن يظهر ولا أن يختفى وبين واقعة التغير الواضحة عن طريق افتراض وجود جزئيات نهائية عبارة عن أربعة عناصر إذا امتزجت شكلت الموضوعات العينية الموجودة في هذا العالم وإذا تفرقت أدت إلى اختفاء هذه الموضوعات. لكنه فشل فى تفسير كيف تحدث الدورة المادية للطبيعة، فلجأ إلى القوى الأسطورية قوى: الحب والكراهية. ولقد ترك لانكساجوراس مهمة إدخال تصور العقل بوصفه العلّة الأصلية لمسار العالم.

"الفصل التاسع"

خطوة انكساجوراس التقدمية

ولد انكساجوراس فى مدينة كلازوميناى من أعمال أيونيا فى آسيا الصغرى حوالى عام ٥٠٠ق.م، وعلى الرغم من أنه كان يونانيًا فلا شك أنه كان مواطنًا فارسيًا، ذلك لأن مدينة كلازوميناي كانت قد ضعفت بعد قمع ثورة أيونيا، وربما قيل إنه قدم إلى أثينا مع الجيش الفارسى. وإذا صَحَّ ذلك فإنه يفسر لماذا قَدِمَ إلى أثينا فى السنة التى دارت فيها معركة سلاميس عام ٤٨٠ق.م[(١)] وكان أول فيلسوف يقيم فى أثينا التى ازدهرت فيما بعد وأصبحت مركزًا للدراسات الفلسفية[(٢)].

ونحن نعلم عن طريق أفلاطون أن بيركليز الشاب كان تلميذاً لأنكساجوراس[(٣)]، وهو ارتباط أوقع الفيلسوف فى مشاكل بعد ذلك. فبعد أن أقام انكساجوراس بمدينة أثينا ما يقرب من ثلاثين سنة هاجمه خصوم بركليز السياسيون وطالبوا بمحاكمته حوالى عام ٤٥٠ق.م. ويخبرنا "ديوجنس" أن التهم كانت الإلحاد (وهويشير إلى سوتيون Sotion) والميدية Medisn (يشير إلى ساتيروس Satyros). ويروى أفلاطون بالنسبة للتهمة الأولى أن انكساجوراس كان يقول إن الشمس قطعة ملتهبة من الحجر، وأن القمر قد انفصل عن الأرض[(٣)]، ولاشك أن هذه التهم كانت تستهدف أساسًا توجيه ضربة لبركليز من خلال انكساجوراس (وقد تمَّ نفى معلّم بيركليز الآخر وهو ديمون Damon) وأدين انكساجوراس لكنه خرج من السجن، ربما بواسطة بركليز نفسه حيث عاد إلى أيونيا الذى استقر فى مدينة "لمباسكوس.. Lampascus" وهى إحدى مستعمرات ملطية، ومن المرجح أنه أقام مدرسة فى هذه المدينة. وقد شيّد المواطنون ضريحًا لذكراه

---

(١) معركة بحرية دارت بين أثينا والفرس عام ٤٨٠ وعلى الرغم من ضخامة الأسطول الفارسى فقد تمكن الأثينيون من هزيمته وتدميره (المترجم).

(٢) يقال إنه كانت لانكساجوراس ثروة فى كلازوميناي، لكنه أهملهاحتى يعيش من أجل الحياة النظرية. قارن محاورة هيباس الصغرى لأفلاطون ٢٨٣م (المؤلف).

(٣) Phaedrus 270 a.

فى سوق المدينة « وأهدوه إلى العقل والحقيقة» وقد روعى لفترة طويلة أن يمنح أطفال المدارس بناء على طلبه أجازة سنوية فى ذكرى وفاته.

ولقد عرض انكساجوراس فلسفته فى كتاب لم تبق منه إلا شذرات، وهى تنحصر فيما يبدو فى الجزء الأول من الكتاب ونحن ندين لسمبليقوس Simplicus (القرن السادس الميلادى) للاحتفاظ بالشذرات الموجودة فى حوزتنا.

قبل انكساجوراس ـ مثل بقية أنبادقليس ـ نظرية بارمنيدس القائلة بأن "الوجود لا يظهر ولا يختفى، بل هو ساكن لا يتغير، يقول : «يخطئ الهلينيون فى قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفى ، فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفى عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج للأشياء الموجودة (أى التى تدوم)[1]. فهذان المفكران إذن يتفقان فى عدم فناء المادة، وهما يوائمان بين هذه النظرية وبين الحقيقة الواضحة للتغير عن طريق تأكيد عدم فناء جزيئات المادة، وامتزاج أشكال الأشياء، وانفصالها الذى يفسر اختفاءها عن الوجود. غير أن انكساجوراس لا يوافق أنبادقليس على أن الوحدات المطلقة هى جزيئات تناظر العناصر الأربعة: «الماء ـ والهواء ـ والنار ـ والتراب» وذهب إلى أن كل شيء له أجزاء مثله ـ من الناحية الكيفية ـ مثل الكل هو مطلق، وغير مشتق من شيء آخر. وكان أرسطو يسمى هذه الأنواع من الكل التى لها أجزاء مشابهة من الناحية الكيفية ما له أجزاء متساوية مع الكل ويجعلها تعارض ما ليس له أجزاء متشابهة مع الكل. وهذه التفرقة لا يصعب على المرء إدراكها إذا ما ضربنا لها مثلاً: فإذا افترضنا أن قطعة من الذهب انقسمت نصفين لكان النصفان أنفسهما ذهبًا . ومن ثم تكون الأجزاء من الناحية الكيفية مشابهة للكل، ولأمكن أن يقال عن الكل إنه متشابه الأجزاء، وهكذا تصبح الفكرة العامة واضحة، وليس من الضرورى جعل المسألة غامضة بإدخال ملاحظات من التجارب العلمية الحديثة. فبعض الأشياء تحتوى على أجزاء متشابهة من الناحية الكيفية، ومثل هذه الأشياء مطلقة وغير مشتقة من شيء آخر «أعنى فيما يختص بالنوع. أعنى أنه لا توجد كتلة أو مجموعة من الأجزاء مطلقة وغير مشتقة» ويتساءل انكساجوراس: "كيف

---

(١) Frag. 17.

ينشأ الشعر مما ليس شعرًا، أو اللحم مما ليس لحمًا"[1] لكن لا ينتج عن ذلك أن كل شيء يبدو متشابه الأجزاء وهو كذلك فعلاً، ومن هنا فإن أرسطو يروى أن انكساجوراس لم يأخذ بفكرة العناصر عند أنبادقليس: النار، والتراب، والهواء والماء، على أنها مطلقة أو نهائية، بل على العكس رأى أنها مزيج مؤلف من كثرة من الأجزاء المختلفة كيفًا [2].

في البداية كانت الأجزاء من جميع الأنواع ممتزجة معًا، فعند انكساجوراس لا يوجد جزء لا يمكن قسمته. يقول: "كانت جميع الأشياء معًا، لا نهاية لها من حيث العدد والصغر؛ لأن الصغير أيضًا لا نهائي، ولما كانت جميع الأشياء معًا، فلم يكن ممكنًا لصغرها تمييز أي شيء منها"[3] وكل شيء موجود وتنشأ موضوعات التجربة عندما تتجمع الأجزاء النهائية معًا على هذا النحو، وتكون النتيجة أن أجزاء الموضوع الناتج من نوع معين هي التي تسيطر. وهكذا نجد أن أجزاء الذهب في الامتزاج الأصلي متناثرة وتمتزج مع أي نوع من الأجزاء الأخرى، بحيث يتكون الموضوع المرئي الناتج من أجزاء الذهب المسيطرة يكون لدينا الذهب في تجربتنا ، ولماذا نقول «مع الأجزاء الأخرى»؟ لأنه في موضوعات التجربة العينية هناك فيما يقول انكساجوراس أجزاء من كل شيء، ومع ذلك فهي تتجمع بتلك الطريقة التي تجعل نوعًا واحدًا من الأجزاء مسيطرًا، ومن هذه الواقعة يستمد الشيء كله اسمه. ويأخذ انكساجوراس بالنظرية التي تقول: "في كل شيء جزء من كل شيء". ومن الواضح أنه لم ير أن هناك طريقة يمكن أن يفسر بها واقعة التغير، فلو أصبح العشب لحمًا مثلاً، فلابد أن تكون هناك أجزاء من اللحم في العشب. (وإلا فكيف ينشأ اللحم مما ليس لحمًا؟). على حين أن العشب من ناحية أخرى أو أجزاء العشب، لابد أن تسود ومن ثم فإن العشب يتألف بطريقة مسيطرة من العشب، لكنه يحتوي كذلك على أنواع أخرى من الأجزاء، لأنه «في كل شيء جزء من كل شيء»، «والأشياء الموجودة في عالم واحد لا ينفصل بعضها عن بعض بفأس، فلا ينفصل الحار عن البارد، ولا البارد عن الحار»[4]، وبهذه الطريقة حاول انكساجوراس تأكيد نظرية بارمنيدس عن الوجود بينما يأخذ في الوقت نفسه بموقف واقعي نحو التغيير فلا يرفضه

---

(١) شذرة رقم ١٠

(٢) DE Genet Corr L 1. 314 AL4, De Caelo L.3,309 J28.

(٣) شذرة رقم ١.

(٤) شذرة رقم ٨.

على أنه وهم من أوهام الحواس، وإنما يقبله على أنه واقعة حقيقية، ثم يحاول التوفيق بينه وبين النظرية الأيلية عن الوجود، وسوف يحاول أرسطو فيما بعد ، حل الصعوبات التي تنشأ من نظرية بارمنيدس، فيما يتعلق بالتغير عن طريق تمييزه بين "القوة" و "العقل".

ولا يعتقد"بيرنت" أن انكساجوراس ذهب على نحو ما اعتقد الأبيقوريون أنه فعل ذلك ـ أنه لابد أن تكون هناك أجزاء دقيقة في الخبز والماء تشبه أجزاء الدم واللحم والعظم[1] وفي رأيه أن الأضداد كالحار والبارد، والرطب واليابس ـ وأن كل شيء يحتوي على جزء من كل شيء فيما يقول انكساجوراس، ولقد رأينا فيما سبق الشذرة التي يعلن فيها انكساجوراس أن "الأشياء الموجودة في عالم واحد لا ينفصل بعضها عن بعض بفأس، فلا ينفصل الحار عن البارد، ولا البارد عن الحار"، وفضلاً عن ذلك فلما كان انكساجوراس يذهب إلى أنه لا توجد أجزاء لا يمكن أن تنقسم، فإنه لا يمكن أن تكون هناك أجزاء نهائية بمعنى أجزاء لا يمكن أن تنقسم انقسامًا أبعد. لكن لا ينتج بالضرورة فيما يبدو ـ من القول باستحالة انقسام الأجزاء أنه لا توجد في رأي الفيلسوف أنواع نهائية لا يمكن أن تنحل من الناحية الكيفية. ألم يتساءل انكساجوراس صراحة: كيف ينشأ الشعر مما ليس شعراً؟. وبالإضافة إلى ذلك فنحن نقرأ في الشذرة رقم ٤ عن امتزاج الأشياء جميعًا «امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد، والنور والظلمة» وكان في الامتزاج مقدار كبير من الأرض. وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه شيئًا آخر. ولما كان الأمر كذلك فعلينا أن نعتقد أن «كل شيء موجود في الكل». ويصعب القول إن هناك شذرة تعطي الانطباع بأن «الأضداد» تقف في مركز امتياز خاص، ومن ثم فعلى حين أننا نسلّم أن هناك الشيء الكثير الذي يمكن أن يقال عن وجهة نظر بيرنت، فإننا نفضل التفسير الذي قدمناه بالفعل في النص[2].

إلى هذا الحد فإن فلسفة انكساجوراس تختلف عن تفسير أنبادقليس وما ذهب إليه بارمنيدس، ولم يقدم أي سمات خاصة ذات قيمة، لكن عندما نسأل عن القوة أو الطاقة

---

(١) فجر الفلسفة اليونانية ص ٧٧ ـ ٧٨.(المؤلف).

(٢) قارن تسلر "موجز" ص٦٢. وستيس "تاريخ نقدي" ص٩٥ وما بعدها . وكوفوتي الجزء الأول: "الفلاسفة قبل سقراط" الفصل الحادي والعشرون. (المؤلف).

المسئولة عن تشكيل الأشياء من الكتلة الأولى، فإننا نصل إلى الإسهام الخاص الذى قدمه انكساجوراس إلى الفلسفة. لقد نسب انبادقليس الحركة الموجودة فى الكون إلى قوتين فزيقيتين هما المحبة والغلبة «الكراهية»، أما انكساجوراس فقد أدخل بدلاً من ذلك مبدأ النوس Nous أو العقل "مع انكساجوراس بدأ ضوء الفجر حتى وإنْ كان لا يزال ضعيفًا، لأننا نتعرف الآن على العقل على أنه المبدأ"[1]. فللعقل ـ كما يقول انكساجوراس سلطان على جميع الأشياء الحية كبيرها وصغيرها على السواء، والعقل هو الذي حرك الحركة الكلية، فحركت الأشياء الحركة الأولى.. والعقل هو الذى بث النظام فى الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن، والتى سوف تكون، وكذلك هذه الحركة التى تدور بمقتضاها الشمس، والقمر والنجوم، والهواء، والأثير، المنفصلين عنها. هذه الحركة هى التى أحدثت الانفصالية فانفصل الكثيف عن المتخلخل، والحار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب، وكانت هناك أشياء كثيرة فى أشياء كثيرة، ولا ينفصل أو يتميز شيء عن شيء انفصالاً أو تميزًا مطلقًا، ما عدا العقل، العقل كله متشابه كبيره وصغيره، ولا شيء آخر يشبه شيئًا آخر، بل كل شيء من الأشياء يشبه، وكان يشبه، تلك الأشياء التى يحتويها أكثر من غيرها.. " [2].

«والعقل لا متناه ، يحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، لكنه يوجد وحده قائمًا بذاته..»[3] فكيف تصور انكساجوراس العقل Nous؟ يقول إنه "أدق وأنقى الأشياء جميعًا، وأنه يمتلك كل المعرفة عن كل شيء، وهو القوة العظمى..". وهو يتحدث عن "العقل الموجود على الدوام، حيث توجد جميع الأشياء فى الكتلة المحيطة" [4].

وهكذا يتحدث الفيلسوف عن «النوس» أو العقل بألفاظ مادية على أنه "أرق الأشياء جميعًا" وعلى أنه يشغل مكانًا، وعلى هذا الأساس القوى يعلن «بيرنت» أن انكساجوراس لم يرتفع قط فوق المبدأ المادى، فقد جعل «النوس» أنقى من غيره من الأشياء المادية،

---

(١) هيجل "تاريخ الفلسفة" المجلد الأول ص ٣١٩.

(٢) شذرة رقم ١٢ ، والترجمة للدكتور الأهوانى فى " فجر الفلسفة اليونانية" ص ١٩٥ (المترجم).

(٣) شذرة رقم ١٢.

(٤) شذرة رقم ١٤.

لكنه لم يصل قط إلى فكرة الشيء غير المادى أو غير الجسمى، وسوف يوافق "تسلر" على ذلك. ويشير «ستيس» إلى أن كل فلسفة تعمل فى ظل صعوبة التعبير عن تفكير غير حسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الأفكار الحسية (١) ، فإذا تحدثنا عن العقل على أنه "واضح"، أو عن عقل شخص ما على أنه "أكبر" من عقل شخص آخر، فلا ينبغى أن يقال عنا إننا ماديون لهذا السبب. والقول بأن انكساجوراس تصور أن العقل يشغل حيزًا من مكان فليس ذلك دليلاً كافيًا على أنه يذهب إلى أن العقل جسم، إذا ما كان قد تصور فكرة التمييز الحاسم بين العقل والمادة؛ فلا مكانية العقل هى تصور متأخر فالقول بأن العقل لا يوجد فى مكان فكرة ظهرت فى فترة متأخرة. ومن المرجح أن يكون التفسير المقنع هو أن انكساجوراس فى تصوره لما هو روحى لم ينجح فى أن يدرك بوضوح الاختلاف الجذرى بين ما هو روحى وما هو جسمى. لكن ذلك لا يعنى القول أنه كان فيلسوفًا ماديًا دجماطيقيًا. بل على العكس لقد كان انكساجوراس أول من أدخل المبدأ الروحى والعقلى، رغم أن فشل فى أن يفهم تمامًا الفرق الجوهرى بين ذلك المبدأ وبين المادة التى يشكلها أو يجعلها تتحرك.

" النوس " ـ أو العقل ـ حاضر فى جميع الأشياء الحية: البشر، والحيوانات، والنبات، وهو واحد فى الكل. ومن ثم فإن الاختلافات بين هذه الموضوعات لا ترجع إلى اختلافات جوهرية بين الأنفس فيها، بل إلى الاختلافات بين أجسامها، التى تسهل أو تعوق العمل الكامل للنوس «غير أن انكساجوراس لم يفسر الوعى البشرى للذاتية المستقلة».

ولا ينبغى الاعتقاد أن النوس هو خالق المادة، لأن المادة أزلية، ووظيفة النوس ـ فيما يبدو ـ هى بث الحركة الدائرية أو الدوامة التى تنشأ فى جانب من الكتلة المختلطة، وفعل الدوامة نفسه، على نحو ما ينتشر، يفسر الحركة التالية. وهكذا نجد أرسطو الذى قال فى كتاب "الميتافيزيقا" أن انكساجوراس يبدو كرجل متزن فكر تفكيرًا معقولاً بالنسبة لأقاويل السابقين الخرافية(٢). هو نفسه الذى قال أيضًا: "إن انكساجوراس يستخدم

---

(١) تاريخ نقدى ص ٩٩ .

(٢) Metaphsics, A, 4, 985 a 18 - 21 .

العقل على أنه الإله الذى يخرج من الآلة Deux ex Machina (١) لتفسير علّة تكوين العالم: وعندما يعجز عن بيان علّة أية ظاهرة تقع بالضرورة يبرز «العقل على المسرح»، لكنه يلجأ فى الأحوال الأخرى إلى مبادئ غير العقل يفسر بها «علّة الصيرورة»(٢). ومن ثم ففى استطاعتنا أن نفهم بسهولة خيبة أمل سقراط الذى اعتقد أنه عثر على منظور جديد تمامًا عندما اكتشف انكساجوراس " ... ولكن جميع آمالى تبددت، لأنى لم أكد أمضى فى قراءة الكتاب حتى رأيت أن المؤلف لم يستفد من العقل أية فائدة، ولم يضع لنظام الأشياء أية علّة، أما العلل التى ذكرها فهى الهواء والأثير، والماء، وأشياء أخرى غريبة.."(٣).

وعلى الرغم من أنه فشل فى أن يستفيد فائدة كاملة من المبدأ، فإن انكساجوراس جدير بالثناء، لأنه أدخل فى الفلسفة اليونانية مبدأ فى غاية الأهمية كانت له نتائج رائعة فى المستقبل.

(١) تعبير خروج "الإله من الآلة" يشير إلى المسرحية اليونانية التى كانت تعتمد على إنزال آلة فيها إله ليقوم بحل المشكلة بعد أن تتأزم أحداث المسرحية، ومن ثم فهو تعبير عن حل عفوى لا عقلى لإنقاذ الموقف المتأزم (المترجم).

(٢) أرسطو الميتافيزيقا ٩٨٥ - أ - ١٢ - ١٧.

(٣) محاورة فيدون ٩٧ ب.

" الفصل العاشر "

"الذريــــون"

لوقيبوس الملطى هو مؤسس المدرسة الذرية. ولقد قيل إن لوقيبوس لم يوجد قط[1]. غير أن أرسطو وثاوفراسطس يذهبان إلى أنه مؤسس الفلسفة الذرية، ومن الصعب أن نزعم أنهما مخطئان. وليس من السهل تحديد تاريخ حياته، إلا أن ثاوفراسطس يذهب إلى أن لوقيبوس كان عضواً في مدرسة بارمنيدس، ونحن نقرأ فى كتاب ديوجنس «حياة لوقيبوس» أنه كان تلميذاً لزينون الايلى ويبدو أن كتاب «نظام العالم الكبير» الذى اندمج بعد ذلك فى أعمال ديمقريطس من «أبديرا» كان بالفعل من تأليف «لوقيبوس». ولا شك أن «بيرنت» كان على حق تماماً عندما قارن بين «مجموعة» مؤلفات مدرسة ديمقريطس ومجموعة مؤلفات مدرسة أبوقراط، وهو يلاحظ أننا فى الحالتين لا نستطيع أن نميّز مؤلف المكونات المختلفة للبحوث[2]. فالمجموعة كلها هى من تأليف المدرسة، وليس من المحتمل أن نجد أنفسنا فى موقف نستطيع أن نحدد فيه كل عمل إلى مؤلفه الخاص. ومن ثم ففى دراستنا للفلسفة الذرية، لا نستطيع أن ندعى التفرقة بين ما يرجع إلى «لوقيبوس» وما يعود إلى ديمقريطس. لكن لما كان ديمقريطس قد عاش فى تاريخ متأخر بدرجة ملحوظة، ولا يمكن تصنيفه مع الدقة التاريخية بين الفلاسفة قبل سقراط، فسوف نعالج نظريته فى الإدراك الحسى فى فصل متأخر، وهى النظرية التى حاول بها الرد على «بروتاجوراس» ونظريته فى السلوك البشرى. والواقع أن بعض مؤرخى الفلسفة يعالجون آراء ديمقريطس فى هذه المسائل عند دراستهم للفلسفة

---

(١) أبيقور، مثلاً، أنكر وجوده. لكن قيل إن هذا الإنكار يعود إلى أن أبيقور كان يريد أن يدعي الأصالة والإبداع (المؤلف) ومن المعروف أن أبيقور اصطنع المذهب الذري وسرى إلى الفلسفة الإسلامية وأخذ به بعض المتكلمين (المترجم).

(٢) فجر الفلسفة ص ٣٣١ .

الذرية وفى القسم المخصص للفلاسفة قبل سقراط. لكن لما كان ديمقريطس يقع، بلا شك، فى تاريخ متأخر فيبدو أن من الأفضل أن تتابع بيرنت فى هذا السياق.

والواقع أن الفلسفة الذرية هى تطور منطقى لفلسفة أنبادقليس ولقد حاول الأخير أن يوفق بين مبدأ بارمنيدس فى إنكار انتقال الوجود إلى اللاوجود، والعكس، وبين واقعة التغير الواضحة عن طريق افتراض عناصر أربعة تمتزج معاً بنسب مختلفة مشكّلة موضوعات التجربة. لكنه فى الواقع لم يكتشف نظريته فى الجزئيات، ولا سار مع التفسير الكمى للاختلافات الكيفية إلى نتيجتها المنطقية. لقد شكلت فلسفة أنبادقليس مرحلة انتقالية إلى تفسير جميع الاختلافات الكيفية بواسطة التجاور الآلى للجزيئات المادية فى أنماط مختلفة. وفضلاً عن ذلك فإن قوى المحبة والكراهية عند أنبادقليس كانت قوى مجازية. لابد من حذفها فى فلسفة آلية تماماً، ولقد حاول الذريون القيام بالخطوة الأخيرة فى إكمال المذهب الآلى.

عند لوقيبس وديمقريطس عدد لا نهاية له من الوحدات التى لا تنقسم التى سميت بالذرات. وهى لا يمكن إدراكها لأنها أصغر جداً من أن تدركها الحواس. والذرات تختلف فى الحجم والشكل. لكن ليس لها كيف سوى الصلابة أو عدم إمكان أن ينفذ فيها شىء. ولما كانت الذرات لا متناهية من حيث العدد، فإنها تسبح فى خلاء. (لقد سبق أن أنكر بارمنيدس حقيقة المكان، بينما سلَّم الفيثاغوريون بوجود الخلاء ليحافظوا على الوحدات عندهم منفصلة، لكنهم وحدوا بينه وبين الغلاف الجوى الذى ذهب أنبادقليس إلى أنه جسم. غير أن لوقيبوس أكّد فى الوقت ذاته عدم حقيقة المكان أو وجوده، وهو يعنى بعدم حقيقته أنه غير جسم. ولقد عبّر عن هذا الموقف بقوله: «إن ما ليس موجوداً» هو حقيقى تماماً بقدر «ما هو موجود». ومن ثم فالمكان أو الخلاء، ليس جسماً لكنه حقيقى وواقعى مثل الجسم). ولقد ذهب الأبيقوريون المتأخرون إلى أن الذرات جميعاً تتحرك نحو الأسفل فى الخلاء من خلال قوة الثقل ربما متأثرين بفكرة أرسطو عن الثقل المطلق والخفة المطلقة. (ولقد ذهب أرسطو إلى أن أحداً من السابقين عليه لم يأخذ بهذه الفكرة). ويذهب أتيوس Aetius صراحة إلى أنه على حين أن ديمقريطس كان ينسب هيئة وحجماً إلى الذرات، فإنه لم ينسب إليها ثقلاً أو وزناً، وأن أبيقور هو الذى أضاف

إليها الثقل لكي يفسر حركة الذرات(١). ويروى «شيشرون» نفس الرواية، كما يعلن أيضاً أنه عند ديمقريطس لا يوجد في الخلاء «قمة» ولا «قاع» ولا «وسط»(٢). وإذا كان ذلك هو ما يؤمن به ديمقريطس، فإنه بالطبع كان على حق تماماً. فليس هناك أعلى وأسفل على نحو مطلق: لكن في هذه الحالة كيف تصور حركة الذرات؟ إن أرسطو في كتاب «النفس De Anima»(٣) يعزو إلى ديمقريطس مقارنة بين حركات ذرات النفس، والهباء الذى ينطلق - في شعاع الشمس هنا وهناك في جميع الاتجاهات، حتى إذا لم تكن هناك رياح. وربما كانت تلك أيضاً هي وجهة نظر ديمقريطس عن الحركة الأصلية للذرات.

لكن أياً ما كانت الطريقة التى تتحرك بها الذرات، أصلاً، في الخلاء، في بعض لحظات الزمان تحدث مصادمات بين الذرات؛ فتتشابك الذرات التي ليس لها هيئة منتظمة بعضها مع بعض مشكّلة مجموعات من الذرات. وهكذا يستعيد دوامة أنكساجوراس نشاطها، ويصبح العالم مساراً لعملية تكوّن. وعلى حين أن أنكساجوراس كان يعتقد أن الأجسام الأكبر سوف تنجرف بعيداً عن المركز، فإن لوقيوس يقول العكس. فهو يعتقد - خطأ - أنه في دوامة الرياح أو الماء تتجه الأجسام الكبيرة نحو المركز. وهناك نتيجة أخرى للحركة في الخلاء هي أن الذرات المتشابهة في الحجم أو الشكل (أو الهيئة) تتجمع معاً على نحو ما يعمل المنخل على تجميع حبات الدُخن، والقمح، والشعير معاً، أو موجات البحر التي تتجمع بطريقة مستطيلة حول الصخور المستطيلة أو بطريقة مستديرة حول الصخور المستديرة. وبهذه الطريقة تتشكل «العناصر» الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب. وهكذا تنشأ عوالم لا حصر لها من المصادمات بين الذرات اللامتناهية التي تتحرك في الخلاء.

ويمكن أن نلاحظ في الحال أنه لا قوى أنبادقليس (الحب والكراهية) ولا «النوس» عند أنكساجوراس - لا شيء من ذلك يظهر في الفلسفة الذرية. ومن الواضح أن لوقيبوس لم ينظر إلى أي قوة محركة على أنها افتراض ضروري؛ في البدء لم يكن سوى ذرات في

(١) Aete. i, 3, 18 and 12, 6 (68 A 47).

(٢) De Facto, 20, 46, and De Fin. i, 6.17 (D. 68 A 47 and 56).

(٣) De An. A, 2, 403 b 28 FF.

الخلاء، وهذا هو كل شيء: ومن هذه البداية نشأ عالم التجربة الذى نعرفه. وليس ثمة قوى خارجية، ولا قوى محركة تكون ضرورية لكى تبدأ الحركة الأولى. والظاهر أن الكسمولوجيين الأول لم ينظروا إلى الحركة على أنها تحتاج إلى أى تفسير، أما في الفلسفة الذرية فإن الحركة أزلية للذرات إذ ينظر إليها على أنها تفسر نفسها. ويتحدث لوقيبوس عن كل ما يحدث. فالذرات هي الملاء وهي الوجود، والخلاء هو اللاوجود[١].

وقد يبدو ذلك لأول وهلة على أنه يتناقض مع نظريته فى الحركة الأصلية للذرات التى لا تفسير لها، ومن اصطدام الذرات. غير أن الأخيرة تحدث بالضرورة بسبب شكل الذرات وحركاتها غير المنتظمة. أما الأولى فبما أنها واقعة كافية بذاتها، فإنها لا تحتاج إلى تفسير أبعد. والواقع أنه قد يبدو لنا غريباً أن ننكر الصدفة، وأن نقرر مع ذلك وجود حركة أزلية لا تفسير لها ـ وقد لام أرسطو الذريين لعدم تفسيرهم لمصدر الحركة ونوع الحركة. لكن ينبغى علينا أن لا ننتهى من ذلك إلى أن لوقيبوس كان يريد أن يعزو الصدفة إلى حركة الذرات: فعنده أن الحركة الأزلية، واستمرار الحركة لا يحتاجان إلى تفسير. وفى رأيى أن الذهن يجفل أمام مثل هذه النظرية ولا يمكن أن يبقى قانعاً بمطلق لوقيبوس. لكنها واقعة تاريخية هامة أنه هو نفسه كان قانعاً بهذا المطلق، ولم يبحث عن «محرك أول لا يتحرك»[٢]. علينا أن نلاحظ أن الذرات عند لوقيبوس وديمقريطس هى الموناداث الفيثاغورية المزودة بخصائص الوجود البارمنيدي. فكل منها تشبه الواحد البارمنيدى. وبمقدار ما تنشأ العناصر من التنظيمات المختلفة والأوضاع المنوعة للذرات فهى ربما كانت تشبه «الأعداد» الفيثاغورية، إذا ما نظرنا إلى هذه الأخيرة على أنها نماذج «أو» الأعداد الشكل. وهذا هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن يلحق بعبارة أرسطو التي يقول فيها: إن لوقيبوس وديمقريطس جعلا كل شيء «أعداداً بالفعل أو أنها ناتجة عن الأعداد»[٣].

(١) Frag. 2 (Aet. 1.25. 4).

(٢) Phys. 252 A 32. Se caelo T.2. Metoph A. 985 b 19 - 20 .

(٣) De Coelo. 4. 303. a 8 .

غير أن لوقيبوس كان في تخطيطه التفصيلي للعالم، رجعياً بعض الشيء، فقد رفض النظرة الفيثاغورية للخاصية الكروية للأرض وعاد - مثل أنكساجوراس - إلى فكرة أنكسمنس القائلة بأن الأرض تشبه الدف الصغير (أو الرق) السابح في الهواء. لكن على الرغم من أن تفصيلات الكسمولوجيا الذرية لا تشير إلى أي تقدم جديد، فإن لوقيبوس وديمقريطس يستحقان التقدير، لأنهما سارا بالتيارات السابقة عليهما إلى نتائجها المنطقية. فقدما تفسيراً آلياً خالصاً للواقع. إن محاولة تقديم تفسير كامل للعالم من منظور المادية الآلية قد عاود الظهور - كما نعرف جميعاً - بصورة أكثر دقة في العصر الحديث بتأثير علم الطبيعة، غير أن الافتراض البارع الذي قدمه لوقيبوس وديمقريطس لم يكن على الإطلاق الكلمة الأخيرة في الفلسفة اليونانية: فقد كان على فلاسفة اليونان التاليين أن يروا أن ثراء العالم لا يمكن أن يرتد بكل دوائره إلى تفاعل آلي بين الذرات.

" الفصل الحادى عشر "

"الفلسفة قبل سقراط"

١ ـ كثيراً ما يقال إن الفلسفة اليونانية تمركزت حول مشكلة الواحد والكثير. ولقد وجدنا فى المراحل الأولى للفلسفة اليونانية بالفعل فكرة الوحدة: الأشياء يتغير الواحد منها إلى الآخر: ومن ثم فلابد أن يكون خلفها حامل مشترك، أو مبدأ مطلق، أو وحدة تكمن وراء الاختلاف. ولقد أعلن طاليس أن الماء هو هذا المبدأ المشترك بينما ذهب أنكسمنس إلى أنه الهواء، ورأى هيراقليطس أنه النار، والمهم أنهم جميعاً آمنوا بوجود مبدأ واحد مطلق. لكن على الرغم من واقعة التغير ـ التى أسماها أرسطو التغير «الجوهرى» ـ ربما أوحت للكسمولوجيين الأول بفكرة الوحدة الكامنة فى الكون [خلف هذا التغير] فسوف يكون من الخطأ اعتبار هذه الفكرة نتيجة للعلم الطبيعى. فلم تكن لديهم معطيات كافية ـ بقدر ما يسير البرهان العلمى ـ لضمان تقريرهم بوجود الوحدة. ويقل عن ذلك ضماناً قولهم بوجود مبدأ نهائى معين سواء أكان الماء أو الهواء أو النار. والواقع أن الكسمولوجيين الأوَل قفزوا فوق المعطيات إلى حدس الوحدة الشاملة. فقد كان لديهم ما يمكن أن نسميه قوة الحدس الميتافيزيقى، وذلك هو ما يشكل مجدهم ومكانتهم فى تاريخ الفلسفة. ولو كان طاليس قد قنع بالقول بأن الأرض قد خرجت من الماء لكان كل ما لدينا ـ كما لاحظ نيتشه ـ «هو مجرد فرض علمى: ورغم أنه افتراض كاذب، فمن الصعب دحضه». إلا أن طاليس تجاوز مجرد الفرض العلمى فوصل إلى نظرية ميتافيزيقية عبّر عنها بالقول بأن الكل واحد.

دعنا نقتبس من نيتشه مرة أخرى: «يبدو أن الفلسفة اليونانية بدأت بخيال محال: بالقضية التى تقول إن الماء هو الأصل والرحم الذى خرجت منه الأشياء جميعاً. أحقاً من الضرورى أن نقف عند هذا الحد، ونكون جادين؟ نعم وذلك لثلاثة أسباب: أولاً: لأن

القضية تتلفظ بشيء عن أصل الأشياء. وثانياً: لأنها تفعل ذلك دون مجاز أو خرافة. وثالثاً وأخيراً: لأن هذه القضية تحتوى على فكرة ـ وإن كان ذلك فى طور جنينى فحسب ـ تقول كل شيء واحد. والسبب الأول الذى ذكرناه الآن تواً يترك طاليس وهو لا يزال فى صحبة الناس المتدينين أصحاب الخرافة. لكن الثانى يأخذه خارج هذه الصحبة ويظهره لنا على أنه فيلسوف طبيعي. لكن بفضل السبب الثالث يصبح طاليس أول فيلسوف عند اليونان»[1] ويصدق ذلك على الكسمولوجيين الأول الآخرين: فالفلاسفة من أمثال أنكسمنس وهيراقليطس ركبوا أجنحة وطاروا إلى أعلى متجاوزين ما يمكن التحقق من صحته عن طريق الملاحظة التجريبية المحض. وفى الوقت ذاته لم يقنعوا بأية مزاعم ميثولوجية (أسطورية) لأنهم بحثوا عن مبدأ حقيقى للوحدة أو المبدأ النهائى للتغير، وما وصلوا إليه قرروه بكل جدية. فكان لديهم فكرة عالم هو كل منظم، عالم يحكمه القانون. وما قرروه هو ما أملاه العقل أو الفكر عليهم وليس الميثولوجيا أو الخيال المحض. ومن ثم فقد استحقوا أن يكونوا فلاسفة، بل أول الفلاسفة فى أوربا.

٢ ـ لكن على الرغم من أن الفلاسفة الكسمولوجيين الأول قد ألهمتهم فكرة الوحدة الكونية فقد واجهتهم واقعة: الكثرة، والتعدد، والتنوع، وكان عليهم أن يحاولوا التوفيق النظرى بين هذه الكثرة الظاهرة بوضوح، وبين الوحدة المفترضة ـ وبعبارة أخرى: كان عليهم أن يفسروا العالم على نحو ما نعرفه. وعلى حين أن أنكسمنس، مثلاً، قد لجأ إلى مبدأ التكاثف والتخلخل، فإن بارمنيدس فى نظريته العظيمة التى تقول إن الوجود واحد لا يتغير، قد أنكر تماماً وقائع: التغير، والحركة، والتعدد، على أنها أوهام للحواس. بينما زعم أنبادقليس بوجود عناصر أربعة نهائية، خرجت منها الأشياء التى يتألف منها العالم عن طريق فعل المحبة والكراهية. وأكد أنكساجوراس الطابع النهائى للنظرية الذرية والتفسير الكمى للاختلاف الكيفى، وفى ذلك تقدير للتعدد وللكثرة، وميل إلى التخلى عن الرؤية القديمة للوحدة، على الرغم من واقعة أن كل ذرة تمثل هى نفسها الواحد البارمنيدى.

---

(١) الفلسفة إبان العصر التراجيدي عند اليونان فقرة ٣ .

ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول إنه على الرغم من أن الفلاسفة قبل سقراط كافحوا لحل مشكلة الواحد والكثير، فإنهم أخفقوا فى حلها. والواقع أن فلسفة هيراقليطس احتوت على فكرة عميقة عن الوحدة فى الاختلاف، لكنها ارتبطت بتقدير مسرف للصيرورة، والصعوبات المتعلقة بنظرية النار. وبالتالى فشل الفلاسفة قبل سقراط فى حل المشكلة، ولهذا فسوف ينشغل بها من جديد: أفلاطون وأرسطو اللذان أعملا فيها عبقريتهما الفذة ومواهبهما النادرة.

٣ ـ لكن إذا كانت مشكلة الواحد والكثير قد واصلت التأثير على الفلسفة اليونانية فى الحقبة التى أعقبت سقراط، وظهرت لها حلول أكثر إقناعاً على يد أفلاطون وأرسطو ـ فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نصف الفلسفة قبل سقراط بالرجوع إلى هذه المشكلة: فنحن بحاجة إلى بعض الخصائص والتمييزات الأخرى، فأين يمكن أن نجدها؟. ربما قلنا إن الفلسفة قبل سقراط تمركزت حول العالم الخارجى أى حول الموضوع أو اللاذات. صحيح أن الإنسان، أو الذات لم يُستعبد بالطبع من دائرة الاهتمام، إلا أن الاهتمام باللا ذات هو الذى كان مسيطراً، ويمكن أن نجد ذلك فى السؤال الذى طرحه المفكرون فى الحقبة التالية لما قبل سقراط، وشغلوا أنفسهم بالإجابة عنه وهو: «مم يتكون العالم بطريقة نهائية؟». لقد ذهب الفلاسفة الأيونيون ـ بغير شك ـ فى إجابتهم عن هذا السؤال إلى ما يجاوز المعطيات التجريبية، لكنهم كما لاحظنا بالفعل، أخذوا السؤال بروح فلسفية لا بروح مَنْ يغزل أساطير خيالية؛ فلم يفرقوا بين الفلسفة والعلم الطبيعى، وجمعوا بين الملاحظات «العلمية»، ذات الطابع العملى الخالص وبين النظر الفلسفى، لكن لابد لنا أن نتذكر أن التفرقة بين الفلسفة والعلم الطبيعى كان من الصعب وجودها فى تلك المرحلة المبكرة لقد أراد الرجال أن يعرفوا شيئاً أكثر عن العالم، وكان من الطبيعى أن تندمج معاً الأسئلة العلمية والأسئلة الفلسفية. طالما أنهم انشغلوا بالطبيعة النهائية للعالم فإن نظرياتهم تصنَّف على أنها فلسفية. لكن طالما أنهم لم يتمكنوا بعد من صياغة أي تفرقة واضحة بين المادة والروح، وطالما أن سؤالهم يحث عليه ـ إلى حد كبير ـ وقائع التغير المادى، فإن إجابتهم قد صيغت ـ فى الأعم الأغلب ـ فى ألفاظ ومفاهيم مستمدة

من المادة. فقد وجدوا المادة أو العجينة ..Stuff الأولى للكون فى نوع ما من أنواع المادة سواء أكانت الماء عند طاليس أو اللا متعين عند أنكسمندر، أو الهواء عند أنكسمنس، أو النار عند هيراقليطس. أو الذرات عند لوقيبوس، ومن هنا كان جانبٌ كبيرٌ من موضوع دراستهم يزعم علماء طبيعيون فى يومنا الراهن أنه ينتمى إلى دائرة اختصاصهم.

وإذن فقد كان من الصواب أن يطلق على الفلاسفة اليونانيين الأوّل لقب «الكسمولوجيين» [أى الكونيين] بسبب انشغالهم بطبيعة الكون Cosmos موضوع معرفتنا، أما الإنسان نفسه فقد نظروا إليه فى جانبه الموضوعى بوصفه بنداً واحداً من بنود الكون ـ أكثر مما نظروا إليه فى جانبه الذاتى، كموضوع للمعرفة أو كإرادة أخلاقية أو ذات فاعلة. لكنهم فى نظرتهم إلى الكون، لم يصلوا إلى أية نتيجة نهائية تفسر جميع العوامل الموجودة: وهذا الإفلاس الواضح للكسمولوجيا مع أسباب أخرى هو الذى علينا دراسته حالياً، أن من الطبيعى أن يؤدى إلى الانتقال من الاهتمام بالموضوع إلى الاهتمام بالذات، من الكون إلى الإنسان نفسه. وهذا التغير فى الاهتمام وهو الذى مثلته السوفسطائية، هو الذى سوف ندرسه فى القسم التالى من هذا الكتاب.

٤ ـ على الرغم من أنه من الصواب أن نقول إن الفلاسفة قبل سقراط قد تركزت فلسفتهم حول الكون أى العالم الخارجى، وأن هذا الاهتمام الكسمولوجى علامة تتميز بها الفلسفة قبل سقراط فى مقابل الفلسفة السقراطية. فلابد أن نلاحظ أيضاً أن إحدى المشكلات على أية حال المرتبطة بالإنسان بوصفه ذاتاً عارفة قد أثارتها الفلسفة قبل سقراط، وهى مشكلة العلاقة بين التجربة الحسية والعقل. وهكذا نجد بارمنيدس الذى بدأ بفكرة الواحد وجد نفسه عاجزاً عن تفسير ظاهرة الكون والفساد (أو الظهور والاختفاء) التى تزودنا بها التجربة الحسية، ولهذا يضع جانباً شهادة الحواس باعتبارها وهماً معلناً صحة العقل وحده الذى هو قادر على الوصول إلى ما هو حقيقى وثابت. غير أن المشكلة لم تعالج بأية طريقة كاملة أو مقنعة. وعندما أنكر بارمنيدس صحة الإدراك الحسى، فقد فعل ذلك بناء على نظرية أو افتراض ميتافيزيقى، أكثر مما فعله بناء على أية دراسة طويلة لطبيعة الإدراك الحسى، وطبيعة الفكر اللاحسى.

٥ ـ طالما أن المفكرين اليونانيين الأول يلقبون ـ عن جدارة بأنهم فلاسفة. وطالما

أنهم تقدموا بخطى واسعة بطريقة الفعل ورد الفعل، أو القضية ونقيضها (فمثلاً هيراقليطس يبالغ في تأكيد الصيرورة، في حين يبالغ بارمنيدس في تأكيد الوجود. فلابد أن نتوقع أن بذور التيارات والمدارس الفلسفية المتأخرة، لابد أن يكون من الممكن أن نراه بالفعل في الفلسفة قبل سقراط. ومن ثم ففي نظرية بارمنيدس عن الواحد عندما تقترن بالإعلاء من شأن العقل على حساب الإدراك الحسي، فإننا نستطيع أن نرى بذور المثالية المتأخرة. في حين أن إدخال النوس Nous (العقل) بواسطة أنكساجوراس ـ مهما كان استخدامه الفعلي للنوس محدوداً ـ فإننا نستطيع أن نرى فيه بذور التأليه الفلسفي المتأخر. وفي ذرية لوقيبوس وديمقريطس، فإننا نستطيع أن نرى استباقاً للفلسفتين المادية والآلية المتأخرتين اللتين حاولتا تفسير كل كيف وكل كم، ورد كل شيء في الكون إلى المادة ومنتجاتها.

٦ ـ لابد أن يكون واضحاً ـ مما سبق أن ذكرناه ـ أن الفلسفة قبل سقراط لم تكن ببساطة مرحلة ما قبل الفلسفة التي يمكن إسقاطها من دراسة الفكر اليوناني ـ بحيث يكون لدينا ما يبرر البدء في الحال بسقراط وأفلاطون. إن الفلسفة قبل سقراط ليست مرحلة ما قبل الفلسفة، وإنما هي المرحلة الأولى في الفلسفة اليونانية. وربما لم تكن فلسفة خالصة غير مختلطة بشيء آخر، وإنما هي فلسفة ، على أية حال، وتستحق أن تدرس من أجل ذاتها بوصفها المحاولة اليونانية الأولى للوصول إلى فهم عقلي للعالم. وفضلاً عن ذلك فهي ليست وحدة مغلقة على ذاتها، منعزلة عن الفكر الفلسفي التالي في قسم خاص لا يحتمل سوى تفسير واحد. بل هي بالأحرى إعداد للحقبة التالية، لأننا نرى فيها إثارة لمشكلات سوف ينشغل بها أعظم فلاسفة اليونان. إن الفكر اليوناني يتطور، وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نبالغ في تقدير العبقرية المحلية لرجال مثل أفلاطون وأرسطو، فسوف يكون من الخطأ أن نظن أنهما لم يتأثرا بالماضي، فقد تأثر أفلاطون بعمق بالفكر قبل سقراط: بمذاهب هيراقليطس، وبارمنيدس، وفيثاغورس. ولقد نظر أرسطو إلى فلسفته على أنها وراثة للماضي وتتويج له. وهذان المفكران معاً قد أخذا المشكلات الفلسفية من أيدي السابقين عليهما وقدما ـ وهذا حق ـ حلولاً أصيلة. لكنهما في الوقت ذاته عالجا المشكلات في وضعها التاريخي. ومن ثم فسوف يكون من الخُلف المحال أن

نبدأ بتاريخ الفلسفة اليونانية بمناقشة سقراط وأفلاطون. دون أن نناقش الفكر السابق عليهما، لأننا لا نستطيع أن نفهم سقراط أو أفلاطون ـ أو أرسطو أيضاً ـ دون أن تكون لنا معرفة بالماضي.

علينا الآن أن ننتقل إلى الطور التالي من الفلسفة اليونانية، الذي يمكن اعتباره نقيضاً للفترة السابقة فترة النظر الكسمولوجي ـ وهذا الطور هو الفترة السوفسطائية والسقراطية.

الجزء الثاني

"الفترة السقراطية"

« الفصل الثاني عشر »

«السوفسطائيون»

اهتم فلاسفة اليونان الأول، أساساً، بالموضوع، محاولين تحديد المبدأ النهائي لجميع الأشياء، غير أن نجاحهم لم يكن يتعادل مع إخلاصهم الفلسفي، فقد أدت الافتراضات التالية التي قدموها ـ بسهولة ـ إلى نزعة شكية معنية في إمكان بلوغ أي معرفة يقينية فيما يتعلق بالطبيعة النهائية للعالم؛ أضف إلى ذلك أن نظريات مثل نظرية هيراقليطس وبارمنيدس، كان من الطبيعي أن تؤدى إلى موقف شكي فيما يتعلق بمشروعية الإدراك الحسي. فإذا كان الوجود ساكناً وإدراك الحركة وهماً أو إذا كان كل شيء ـ من ناحية أخرى ـ يتغير تغيراً مستمراً وليس ثمة مبدأ حقيقي للاستقرار أو الثبات فإن إدراكنا الحسى لا يوثق فيه. ومن ثم تتقوض أسس الكسمولوجيا ذاتها. فالمذاهب الفلسفية حتى الآن يستبعد الواحد منها الآخر: ومن الطبيعي أن يكون هناك حقيقة نكشف عنها فى النظريات المتضادة، لكن لم يظهر فيلسوف بعد له من الشخصية ما يكفي للتوفيق بين المتناقضات فى مركب أعلى، يزيل ما فيها من خطأ، وينقذ الحقيقة التى تنطوى عليها النظريات المضادة. ولابد أن تكون النتيجة هى عدم الثقة في الكسمولوجيا، (الكونيات) والانتقال من الموضوع إلى الذات، لتكون موضع دراسة إذا ما أريد أن يكون هناك تقدم حقيقي. ولقد كانت دراسة أفلاطون للفكر هى التى جعلت من الممكن الوصول إلى نظرية أكثر صدقاً ينتقل فيها الإنصاف من الموضوع إلى الذات، نظرية تجعل التقدم ممكناً، وهي نظرية ظهرت بين السوفسطائيين فى البداية، وكانت إلى حد كبير نتيجة لإفلاس الفلسفة اليونانية القديمة. ففى مواجهة جدل زينون الأيلي ظهر الشك، إذا كان من الممكن أن يحدث تقدم حقيقي فى دراسة الكسمولوجيا.

هناك عامل آخر إلى جانب النزعة الشكية التى قامت بناء على الفلسفة اليونانية السابقة، أدى إلى توجيه الانتباه نحو الذات هو التفكير المتنامى فى ظواهر الثقافة والحضارة التى ترجع فى جانب كبير منها إلى امتداد المعرفة المباشرة من جانب اليونان

للشعوب الأجنبية. فهم لم يعرفوا فحسب شيئاً من حضارات: الفرس، وبابل، ومصر، وإنما احتكوا احتكاكاً مباشراً بشعوب أقل كثيراً فى مراحل التقدم مثل السيثائيين Scythians والتراقيين Thracians. ولما كان الأمر كذلك فقد كان من الطبيعى أن يظهر شعب على درجة عالية من الذكاء مثل الشعب اليونانى ليطرح على نفسه أسئلة مثل: هل طرق الحياة المحلية والقومية المختلفة، وكذلك الشرائع الدينية والأخلاقية مجرد مواضعات واتفاقات بين الناس أم لا؟ هل الثقافة الهيلينية فى مقابل الثقافات غيرالهيلنية والبربرية هى مسألة عرف متغير من وضع الإنسان أم أن المسألة موجودة فى الطبيعة؟ وهل هناك شعائر مقدسة لها جزاءات إلهية أم أن الطقوس والشعائر يمكن أن تتغير وتتطور وتتعدل وتتكيف معها؟ لقد أشار بروفسور «تسلر» ـ فى هذا السياق ـ إلى أن بروتاجوراس كان موهوباً بين السوفسطائيين، وقد جاء من أبديرا Abdera «وهى تمثل نقطة حدودية متقدمة فى الثقافة الأيونية فى أرض برابرة تراقيا»[1].

تختلف السوفسطائية[2] إذن عن الفلسفة اليونانية القديمة فيما يتعلق بالموضوع الذى تعالجه أعنى: الإنسان والحضارة والعادات والتقاليد، فالسوفسطائية تعالج العالم الصغير Microcosm (أى الإنسان) وليس العالم الكبير Macrocosm (أى الكون) فقد أصبح الإنسان واعياً لذاته كما يقول سوفكليس: «المعجزات فى العالم كثيرة، لكن ليس هناك معجزة أعظم من الإنسان»[3]. غير أن السوفسطائية تختلف عن الفلسفة السابقة أيضاً من حيث المنهج. على الرغم من أن منهج الفلسفة اليونانية القديمة لم يستبعد أبداً الملاحظة التجريبية، فقد كان مع ذلك يتسم بخاصية استنباطية. فعندما يستقر الفيلسوف على مبدأ عام لتفسير العالم، المبدأ المطلق المكوّن للعالم، فإنه لا يتبقى عندئذ سوى تفسير الظواهر الجزئية، وفقاً لهذه النظرية ، غير أن الفيلسوف السوفسطائى سعى إلى

---

(١) Outlines, p. 76 .

(٢) في استخدامي لكلمة السوفسطائية هنا فأنا لا أقصد أي مذهب سوفسطائي، فالرجال الذين نعرفهم باسم السوفسطائيين اليونانيين يختلف الواحد منهم عن الآخر اختلافاً واسعاً من حيث القدرة والرأي في آن معاً. وهم يمثلون تياراً أو حركة وليس مدرسة (المؤلف).

(٣) مسرحية أنتيجونا ٣٣٢ وما بعدها.

تجميع ملاحظات ووقائع جزئية هائلة فقد كانوا «موسوعيين» ـ متعددى الثقافة. ومن هذه الوقائع المكدسة يتقدمون لاستخراج النتائج من الناحية النظرية ومن الناحية العملية. وهكذا من مخزون الوقائع التى جمعوها حول اختلاف الآراء والمعتقدات، يستخرجون نتيجة تقول إن من المستحيل أن تكون لديك معرفة يقينية. أو من معرفتهم بالأمم المختلفة بأساليب الحياة يشكلون نظرية حول أصل الحضارة أو بداية اللغة أو ربما استنتجوا نتائج عملية كالقول بأن المجتمع سيكون منظماً تنظيماً أكثر فاعلية لو أنه تمّ تنظيمه بهذه الطريقة أو تلك. ومن ثم فقد كان منهج السوفسطائية «منهجاً تجريبياً استقرائياً»(١).

لكن علينا أن نتذكر أن النتائج العملية للسوفسطائيين لم تكن تستهدف إقامة معايير موضوعية تقوم على أساس حقيقة ضرورية. وتشير هذه الواقعة إلى فرق أو اختلاف آخر بين السوفسطائية والفلسفة اليونانية القديمة، وأعنى به الاختلاف بصدد الهدف أو الغاية. فالأخيرة كانت تعنى بالحقيقة الموضوعية: لقد أراد الكسمولوجيون اكتشاف الحقيقة الموضوعية عن العالم، فقد كانوا ـ بالدرجة الأولى ـ باحثين محايدين يسعون وراء الحقيقة. أما السوفسطائيون فلم يستهدفوا، من ناحية أخرى، الكشف عن الحقيقة الموضوعية أساساً: لقد كان الهدف عندهم عملياً وليس نظرياً. وهكذا أصبح السوفسطائيون أدوات التنوير والتدريب فى المدن اليونانية، مستهدفين تعليم الناس فن الحياة والسيطرة عليها. والملاحظ أنه على حين أن مجموعة من التلاميذ كانوا ـ بالمصادفة ـ تلاميذ للفلاسفة قبل سقراط ـ طالما أن هدفهم الأول هو اكتشاف الحقيقة ـ فقد كان ذلك ضرورياً وجوهرياً بالنسبة للسوفسطائيين طالما أنهم يستهدفون التعليم.

من الطبيعى أن تزداد الحياة السياسية فى اليونان ـ بعد الحروب الفارسية ـ شدة وكثافة. ولقد كانت تلك هى الحال بصفة خاصة فى الديمقراطية الأثينية. لقد كان المواطن الحر يلعب دوراً فى الحياة السياسية، وإذا ما أراد أن يتقدم فمن الواضح أنه بحاجة إلى شىء من التمرين والتدريب. ولم تعد التربية القديمة كافية لرجل يريد أن يشق طريقه فى الدولة. ولقد أصبحت المثل العليا الأرستقراطية القديمة سواء أكانت تعلو من

(١) Zeller: Outlines, p. 77.

الناحية الذاتية على المثل العليا الجديدة أم لا ـ قاصرة عن تلبية المطالب المفروضة على قادة الديمقراطية المنطورة: ومست الحاجة إلى شيء أكثر، وهذه الحاجة قام السوفسطائيون بتلبيتها. يقول بلوتارك إن السوفسطائيين أحلوا تدريباً نظرياً محل التدريب العملى القديم. الذى كان بصفة عامة أمراً من أمور تراث الأسرة مرتبطاً برجال الدولة المرموقين أعني التدريب العملى التجريبي، بواسطة المشاركة الفعلية فى الحياة السياسية. وما هو مطلوب الآن هو دروس فى الثقافة. ولقد قام السوفسطائيون بإلقاء هذه الدروس في المدن. لقد كانوا أساتذة جوالين يتنقلون من مدينة إلى مدينة. وبهذه الطريقة يجمعون مخزوناً قيّماً من التجارب والمعارف ويلقون دروسهم فى موضوعات شتى: النحو، تفسير الشعراء، فلسفة الميثولوجيا والدين... الخ. لكن قبل ذلك كله كانوا أساتذة فى تعليم <u>فن الخطابة</u>، وهو الفن الذى كان ضرورياً ضرورة مطلقة للحياة السياسية. ولم يكن أحد يأمل ـ فى دولة المدينة اليونانية ـ لا سيما فى دولة أثينا بصفة خاصة ـ أن تكون له مكانة كرجل سياسة ما لم يكن قادراً على الكلام، والكلام بطلاقة، ويدعى السوفسطائيون أنهم قادرون على تعليمه ذلك، وتدريبه على التعبيرات الأساسية «للفضيلة» السياسية. فضيلة الأرستقراطية الجديدة للعقل والقدرات. ولم يكن فى ذلك ما يشين فى حد ذاته، إلا أن النتيجة الواضحة ـ أن فن الخطابة يمكن أن يستخدم «لتوضيح» فكرة أو سياسة ليست نزيهة بل ربما ضارة بالمدينة، أو تكون مجرد إعداد كحرفة رجل السياسة ـ ولقد ساعد ذلك فى تشويه سمعة السوفسطائيين. وتلك كانت الحال بصفة خاصة فى تعليمهم الناس الجدال والمراء ...Eristic فلو أراد رجل أن يجمع مالاً فى ظل الديمقراطية الأثينية، فإن ذلك يتم أساساً عن طريق الدعاوى القضائية، ويدعى السوفسطائيون أنهم يعلمون الطريقة الصحيحة لكسب هذه القضايا. لكن من الواضح أن ذلك ربما كان من السهل أن يعنى من الناحية العملية فن تعليم الناس كيف يجعلون الظلم يبدو عدلاً. ومن الواضح أن مثل هذه الإجراءات تختلف أتم الاختلاف عن الموقف القديم للفلاسفة الذين كانوا يبحثون عن الحقيقة. مما يساعد فى تفسير المعالجة التى لقيها السوفسطائيون على يد أفلاطون، فقد أخذ السوفسطائيون على عاتقهم القيام بعملية التثقيف عن طريق تربية الشباب وإلقاء دروس عامة فى المدن. لكن لما كانوا هم أساتذة جوالين ورجالاً من أصحاب الخبرة الواسعة، ويمثلون نزعة شكية ورد فعل سطحي، فإن الفكرة التى سرت

عنهم هى أنهم يجمعون الشباب من منازلهم ثم يمزقون أمامهم الشرائع الدينية والقواعد الأخلاقية التقليدية. وبالتالى فإن أنصار التراث المتزمتين نظروا إلى السوفسطائيين بقدر من الريبة. رغم أن الشباب كانوا من أنصارهم المتحمسين. ولم تكن نزعات التسوية عند السوفسطائية كلها تعمل على إضعاف الحياة اليونانية، فقد جعلتهم نظرتهم الرحبة بصفة عامة يدافعون عن الجامعة اليونانية Pan Hellenism (أى توحيد اليونان) وهى فكرة كان يصعب قبولها عند اليونان الذين كانوا يأخذون فى ذلك الوقت بدولة المدينة. غير أن نزعاتهم الشكية هى التى كانت تلفت الأنظار أكثر من غيرها. لاسيما وأنهم لم يضعوا شيئاً جديداً ومستقراً محل الأعراف القديمة التى اتجهوا إلى زعزعتها. ولابد أن نضيف إلى ذلك واقعة أنهم كانوا يتقاضون أجراً لقاء ما علّموه للناس. وهذه الممارسة ـ رغم أنها مشروعة فى حد ذاتها، فقد كانت مضادة لممارسات الفلاسفة اليونانيين القدامى. ولم تكن تتفق مع الرأى اليونانى عما هو مناسب. وكان ذلك شيئاً كريهاً عند أفلاطون، بينما قال أكسانوفون أن السوفسطائيين يتحدثون ويكتبون لخداع الناس من أجل المغنم، ولكنهم لم يقدموا العون لأى إنسان[١].

يتضح ـ مما سبق أن ذكرناه ـ أن السوفسطائية لم تكن تستحق الإدانة الشاملة. لقد أدت خدمة كمرحلة انتقال إلى الإنجازات الأفلاطونية والأرسطية العظيمة عندما حوّلت انتباه المفكرين إلى الإنسان نفسه، إلى الذات المفكرة المريدة. ولقد حققت مهمة ضرورية فى الحياة السياسية اليونانية بتقديمها وسيلة للتدريب والتثقيف. فى حين أن ميولهم إلى الهلينية الجامعة أو الشاملة (أي توحيد اليونان) تنضاف بغير شك إلى حسناتهم. بل حتى نزعتها الشكية والنسبية التى كانت قبل كل شىء نتيجة لانهيار الفلسفة القديمة من ناحية، وخبراتهم الواسعة بالحياة البشرية من ناحية أخرى، أسهمت على الأقل فى إثارة مشكلات. حتى ولو عجزت السوفسطائية نفسها عن حل هذه المشكلات. فليس خيالاً أن نميز أثر السوفسطائية فى الدراما اليونانية فى أنشودة سوفكليس مثلاً عن الإنجاز البشرى فى مسرحية «أنتيجونا»، وفى المناقشات النظرية التى انطوت عليها مسرحيات يوربيدس وفى أعمال المؤرخين اليونانيين. مثلاً، فى الحوار Melian الشهير فى صفحات طويلة عند ثوكيديدز. ولقد كان لابد أن يمر على مصطلح السوفسطائى بعض

---

(١) Xen. Cyneg. 13. 8 (D. 79, 2A).

الوقت ليكتسب مضمونه المذموم. فقد أطلق هيرودوت هذا الاسم على «صولون»، و«فيثاغورس»، وأطلقه أندروطيون Androtion على الحكماء السبعة وعلى سقراط فى محاورة ليسس Lysias لأفلاطون. وفضلاً عن ذلك فإن السوفسطائيين القدامى كسبوا لأنفسهم احتراماً وتقديراً عاماً. وكما أشار المؤرخون فلم يكن من النادر اختيارهم «سفراء» لمدنهم، وهى حقيقة يصعب أن تشير إلى أنهم كانوا مهرجين أو كان يُنظر إليهم على أنهم كذلك. وبطريقة ثانوية فحسب اكتسب مصطلح «السوفسطائى» نكهة بغيضة كما هى الحال عند أفلاطون. لكن يبدو أن المصطلح فى عصر متأخر اكتسب معنى حسناً، وأطلق على أساتذة الخطابة، وكُتَّاب النثر فى الامبراطورية دون أى إشارة إلى الغش أو الخداع. إنه من خلال معارضة سقراط وأفلاطون بصفة خاصة، اكتسب السوفسطائيون هذه السمعة السيئة التى تدل عليها الكلمة الآن، فأصبحت تعني الاستدلال الزائف، أو تعني حقيقة ما تم دحضها وأصبحت زائفة، أو شيئاً زائفاً يبرهنون على صحته ويصبح مقبولاً(١).

ومن ناحية أخرى فإن النزعة النسبية عند السوفسطائيين وتشجيعهم على الجدال والمراء، وافتقارهم إلى معايير ثابتة، وقبولهم الأجر، واتجاه السوفسطائية المتأخرة إلى المماحكات اللفظية ـ ذلك كله يبرر إلى حد كبير المعنى المذموم للمصطلح. فقد كانوا عند أفلاطون «أصحاب متجر يبيعون سلعاً روحية»(٢). وعندما صور أفلاطون سقراط فى محاورة بروتاجوراس(٣) وهو يسأل أبوقراط ـ الذى أراد أن يتلقى تثقيفاً على يد بروتاجوراس: «ألن تخجل عندما تُظهر نفسك بين اليونانيين على أنك سوفسطائى؟» أجاب أبوقراط: «نعم، هذا حق يا سقراط، لو أننى قلت ما أفكر فيه». لكن لابد لنا أن نتذكر أن أفلاطون كان يميل إلى إبراز الجانب السيء عند السوفسطائيين. بسبب أنه كان يضع سقراط نصب عينيه، الذى طوَّر ما كان حسناً فى السوفسطائية مجاوزاً كل مقارنة مع إنجازات السوفسطائيين أنفسهم.

---

(١) Hegel Hist. Phil, I, p. 354.

(٢) Protag. 313 C 5 - 6 .

(٣) Protag. 312 a 4 - 7 .

" الفصل الثالث عشر "

"بعض أفراد السوفسطائيين"

أولا: بروتاجوراس Protagoras

ولد بروتاجوراس طبقاً لمعظم الروايات حوالى عام ٤٨١ ق.م فى مدينة أبديرا فى تراقية[١]، ويبدو أنه جاء إلى أثينا فى منتصف القرن، وقد استمتع بصحبة بركليز، ويقال إن الأخير وثق به فعهد إليه بمهمة وضع دستور لإحدى المستعمرات اليونانية وهى «توريوم» التى تأسست عام ٤٤٤ق.م. ثم زار أثينا مرة أخرى عند اندلاع حرب البلبونيز عام ٤٣١ق.م. وخلال تفشى الطاعون عام ٤٣٠ق.م الذى راح ضحيته اثنان من أبناء بركليز. ويروى ديوجنز اللايرتى قصة مفادها أن بروتاجوراس اتهم بالتجديف بسبب كتاب ألفه عن الآلهة، لكنه فرّ من المدينة قبل محاكمته، وأنه غرق وهو يعبر إلى صقلية؛ بينما تمّ إحراق كتابه فى ساحة المدينة. ولابد أن يكون ذلك قد حدث فى عصر تمرد أربعمائة من الأوليجاركيين حوالى عام ٤١١ق.م.

ويتفق بروفسور تايلور مع جون بيرنت فى رفض قصة المحاكمة، ولقد فعل ذلك لأنه يتفق أيضاً مع بيرنت فى قبول تاريخ أقدم لميلاد بروتاجوراس وهو حوالى ٥٠٠ق.م. ويعتمد المؤلفان على رواية أفلاطون عن بروتاجوراس فى المحاورة التى تحمل اسمه من أنه كان رجلاً كبيراً يقترب على الأقل من الخامسة والستين، فى حوالى عام ٤٣٥ق.م. ولابد أن أفلاطون كان يعرف ما إذا كان بروتاجوراس ينتمى حقاً إلى جيل سابق على سقراط، وليس ثمة ما يدعوه إلى أن يصور هذا الموضوع تصويراً خاطئاً[٢]. ولو صحّ ذلك فينبغى علينا، عندئذ أن نقبل أيضاً ما قاله فى محاورة «مينون» من أن بروتاجوراس عندما توفى كانت سمعته طيبة للغاية.

---

(١) Protag. 309C. Rep. 600C. Dioge. 9.50FF.

(٢) Plato, P. 236, Note.

أشهر عبارة لبروتاجوراس هى ما جاءت فى كتابه وهى قوله: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد»(١). ولقد كانت هناك مجادلات كثيرة حول تأويل هذا القول الشهير، فقد ذهب بعض الكتاب إلى أن بروتاجوراس لم يكن يقصد «بالإنسان» الإنسان الفرد، بل الإنسان بمعنى النوع؛ ولو صحّ ذلك فلن يكون معنى العبارة «ما يبدو لى على أنه حق فهو حق بالنسبة لى، وما يبدو لك على أنه حق فهو حق بالنسبة لك». بل سيعنى بالأحرى أن المجتمع أو الجماعة أو النوع البشرى ككل هو معيار أو مقياس الحقيقة. كما دارت المجادلات أيضاً حول ما إذا كانت الأشياء ينبغى فهمها على أنها تعنى حصراً موضوعات الإدراك الحسى أم أنها تمتد لتشمل مجال القيم كذلك.

وهذا سؤال صعب ولا يمكن مناقشته هنا بالتفصيل، إلا أن مؤلف هذا الكتاب ليس على استعداد للتغاضى عن شهادة أفلاطون فى محاورة «تياتيتوس» حيث نجد عبارة بروتاجوراس ـ صحيح أنها تطورت وفق ما أباح أفلاطون لنفسه ـ لكنه يؤولها بغير شك على أنها تعنى الإنسان الفرد بالنظر إلى الإدراك الحسى(٢). إذ يلاحظ سقراط أنه عندما تهب ريح معينة فإن أحداً قد يشعر بالبرد بينما لا يشعر الآخر بذلك. أو قد يشعر فرد بقليل من البرودة، ويشعر الآخر ببرودة تامة، ثم يتساءل أينبغى علينا أن نوافق بروتاجوراس على أن نفس الريح تكون باردة بالنسبة للشخص الذى يشعر بالبرودة وهى ليست كذلك بالنسبة لشخص آخر؟ من الواضح تماماً أن بروتاجوراس فى هذه الفقرة يُفسَّر على أنه يعنى الإنسان <u>الفرد</u>، وليس الإنسان بصفة عامة على الاطلاق. وفضلاً عن ذلك فإن علينا أن نلاحظ أن الفليسوف السوفسطائى لا يصوَّر على أنه يقول إن الريح <u>تبدو</u> باردة فحسب بالنسبة لشخص ما وليست كذلك بالنسبة لشخص آخر. فلو أننى مثلاً دخلت منزلى بعد أن جريت فى يوم مطير وبارد وقلت إن المياه دافئة، بينما كنت أنت موجوداً فى غرفة دافئة وشعرت بأن المياه نفسها باردة ـ فإن ملاحظة بروتاجوراس ستكون أن لا أحد منا مخطىء. فالمياه هى دافئة بالنسبة لأعضائى الحسية، والمياه <u>هى</u> باردة

---

(١) Frag., I.

(٢) Theaet. 151e 152a .

بالنسبة لأعضائك الحسية. (وعندما يُعترض على الفيلسوف السوفسطائى بأن القضايا الهندسية هى واحدة بالنسبة للجميع، فإن رد بروتاجوراس هو أنه فى الواقع العينى الفعلى لا توجد خطوط أو دوائر هندسية، ومن ثم فإن هذه المشكلة لن تظهر»[1]).

ويلجأ البعض فى معارضة هذا التفسير إلى محاورة بروتاجوراس لأفلاطون، حيث لا يصوِّر بروتاجوراس على أنه يطبق عبارته بالمعنى الفردى على القيم الأخلاقية. لكن حتى إذا سلَّمنا بأن بروتاجوراس لابد أن يكون متسقاً مع نفسه، فليس من الضرورى - يقيناً - أن نفترض أما ما يصدق على موضوعات الإدراك الحسى يصدق فى الحال على القيم الأخلاقية. وربما أشرنا إلى أن بروتاجوراس أعلن أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً. وبالتالى فإذا ما قُبل التفسير الفردى فيما يتعلق بموضوعات الإدراك الحسى فلابد أن يمتد كذلك إلى الأحكام والقيم الأخلاقية، وعلى العكس، إذا لم يقبل بالنسبة للأحكام والقيم الأخلاقية، فينبغى أن لا يُقبل بالنسبة لموضوعات الإدراك الحسى؛ وبعبارة أخرى أنَّ علينا - بالضرورة - أن نختار بين محاور «تيتاتيتوس»، ومحاورة «بروتاجوراس» فنثق فى واحدة ونرفض الأخرى. لكن ليس من المؤكد، أولاً: أن عبارة «الأشياء جميعاً» تشمل القيم الأخلاقية، وربما أمكننا القول، ثانياً: أن لموضوعات الحواس الجزئية الخاصة تلك الخاصية التى تجعلها لا يمكن أن تصبح موضوعاً لمعرفة كلية وصادقة. فى حين أن القيم الأخلاقية - من ناحية أخرى - هى من ذلك النوع الذى يمكن أن يكون صادقاً وكلياً. ولقد كانت تلك هى وجهة نظر أفلاطون نفسه الذى ربط بين عبارة بروتاجوراس ونظرية هيراقليطس عن التدفق المستمر، والذى ذهب إلى أن المعرفة الصادقة واليقينية لابد أن تكون معرفة عالم يعلو على الحس. ونحن لا نحاول أن نذهب إلى أن بروتاجوراس اعتنق النظرة الأفلاطونية عن القيم الأخلاقية، فهذا أمر لم يحدث، لكنا نحاول أن نشير إلى أن الإدراك الحسى وحدس القيم لا يرتبطان معاً - بالضرورة - بعلاقة بالمعرفة اليقينية وحقيقة كل شىء.

ما هى إذن تعاليم بروتاجوراس الفعلية فيما يتعلق بالأحكام والقيم الأخلاقية؟ يصوره أفلاطون فى محاورة تياتيوس على أنه يقول إن الأحكام الأخلاقية نسبية. («لأننى

---

(1) Aristotles: Metaphysics, B2 997b, 39 - 998a 6.

أعتقد أن العادات التى تبدو صالحة ومقبولة بالنسبة لأية دولة جزئية، هى كذلك بالنسبة لهذه الدولة، طالما أنها تأخذ بها») وأن الرجل الحكيم ينبغى عليه أن يحاول أن يستبدل العادات والأعراف السليمة بالأعراف غير السليمة[١]. وبعبارة أخرى ليس هناك مجال للسؤال عما إذا كانت وجهة نظر أخلاقية تكون صادقة وأخرى تكون كاذبة. لكن هناك مجال للسؤال عما إذا كانت إحدى وجهات النظر الأخلاقية أكثر صحة من غيرها أعنى أكثر نفعاً أو فائدة من غيرها. «وبهذه الطريقة يصبح من الصواب أن نقول إن بعض الناس أكثر حكمة من غيرهم، وأنه لا أحد يفكر تفكيراً كاذباً تماماً». ويصور أفلاطون الفيلسوف السوفسطائى فى محاورة بروتاجوراس على أنه يؤكد أن الاعتدال والعدالة قد وهبتهما الآلهة إلى جميع البشر «لأنه لا يمكن للمدن أن توجد إذا ما شارك فيهما ـ كما هى الحال فى الفنون الأخرى ـ قلّة من الناس فحسب» أيعارض ذلك ما سبق ذكره فى محاورة تيناتيوس؟ سوف يظهر لنا أن ما يقصده بروتاجوراس هو كما يلى: القول بأن القانون بصفة عامة يتأسس على نزعات أخلاقية معينة مغروسة فى جميع البشر، غير أن الاختلافات الفردية للقانون على نحو ما توجد فى الدول الجزئية هى اختلافات نسبية، فالقانون فى دولة ما لا يكون أكثر صدقاً من القانون فى دولة أخرى، ربما يكون «أصلح» بمعنى أنه أكثر نفعاً أو فائدة؛ وفى هذه الحالة سوف تكون الدولة أو مجتمع المدينة ـ هى التى تحدد القانون ـ وليس الفرد. مع التأكيد على الطابع النسبى للأحكام الأخلاقية العينية والتحديدات العينية للنواميس. ولما كان بروتاجوراس من مؤيدى التقاليد والأعراف الاجتماعية، فقد أكد أهمية التربية، وضرورة امتصاص التقاليد الأخلاقية للدولة، فى الوقت الذى اعترف فيه أن الرجل الحكيم يمكن أن يقود الدولة إلى قوانين «أفضل». وبمقدار ما يتعلق الأمر بالمواطن الفرد، فلابد له أن يخلص للتراث، وللشرائع التى قبلها المجتمع فهى أفضل والسبب أنه لا توجد «طريقة» واحدة معينة أكثر صدقاً من الأخرى. وقد يميل المرء إلى هذه الطريقة أو تلك. فإذا لم تكن له مشاركة فى عطيتى الآلهة هاتين ورفض الإذعان للدولة، فلابد للدولة أن تتخلص منه. وربما بدت نظرية «النسبية» عند بروتاجوراس لأول وهلة ثورية عن عمد ، فهى يمكن تحويلها واستخدامها لدعم التراث

---

(١) Thraet. 166FF .

والسلطة. فليس ثمة شريعة أو قانون أكثر صدقاً من الآخر. ومن ثم فليس لك أن تضع حكمك الخاص ضد قانون الدولة. وفضلاً عن ذلك فإن بروتاجوراس من خلال تصوره هذا، فإنه قدم لنا ـ على الأقل ـ بعض الإشارات إلى القانون الطبيعي غير المكتوب ويسهم بذلك في توسيع النظرة اليونانية.

يقول بروتاجوراس في كتابه «عن الآلهة»: «لا أستطيع أن أعرف ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هي، لأن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة منها: غموض الموضوع، وقصر العمر»[1]. وتلك هي الشذرة الوحيدة التي بقيت لنا من هذا الكتاب. وقد تبدو هذه العبارة وكأنها تضيف لوناً جديداً إلى صورة بروتاجوراس المفكر الشاك الهدام، الذي يوجه قواه النقدية ضد كل التراث القائم: تراث الأخلاق والدين. غير أن مثل هذه النظرة لا تتفق مع الانطباع الذي نتلقاه عن بروتاجوراس من محاورة أفلاطون التي تحمل اسمه، ولا شك أنها نظرة خاطئة ـ فكما أن الأخلاق لابد أن تستمد من نسبية الشرائع والقوانين الجزئية، فكذلك لابد للفرد أن يخضع للتربية التقليدية، وكذلك لابد للأخلاق أن تستمد من ريبتنا فيما يتعلق بالآلهة وطبيعتها، ولابد للفرد أن يلتزم بديانة المدينة.

فإذا لم يكن من الممكن أن يصل إلى يقين عن الحقيقة المطلقة فلماذا نطرح جانباً الديانة التي ورثناها عن الآباء؟ وفضلاً عن ذلك فليس موقف بروتاجوراس شاذاً أو هداماً بهذا القدر على نحو ما يزعم عادة أنصار الديانة الدجماطيقية، طالما أن الديانة اليونانية، كما لاحظ بيرنت ـ لا تتألف من «ألوان من الإثبات أو النفي اللاهوتي» بل من العبادة[2]. صحيح أن نتيجة السوفسطائيين كانت إضعاف ثقة الناس في التراث (العادات والتقاليد) إلا أن بروتاجوراس كان شخصياً محافظاً، فيما يبدو، من حيث المزاج والطبع، ولم يكن يستهدف إعداد تربية ثورية بل كان على العكس يدعي أنه يعمل على تربية المواطن الصالح. فهناك ميول أخلاقية عند الناس جميعاً، غير أن هذه الميول لا يمكن تطويرها إلا في مجتمع منظم: إذا أريد للمرء أن يكون مواطناً صالحاً فلابد له، عندئذ، أن يمتص

---

(١) Frag. 4.

(٢) G. P. I, p. 117.

التراث الاجتماعى كله للمجتمع الذى هو عضو فيه. غير أن التراث الاجتماعى ليس حقيقة مطلقة، وإنما هو معيار المواطن الصالح.

وينتج من النظرية النسبية أنه من الممكن أن يكون هناك أكثر من رأى بالنسبة لكل موضوع، ويبدو أن بروتاجوراس طوّر هذه المسألة فى كتابه «في الحجج المتناقضة»، فهذا الجدلى والخطابى سوف يتمرن على فن تطوير الآراء والحجج المختلفة ولقد فسر أعداء السوفسطائيين ذلك على أنه يعنى جعل القضايا التي هي أسوأ أخلاقياً هي التى تنتشر وتسود[١]. لكنه لا يتضمن بالضرورة هذا المعنى الهدام أخلاقياً. فالمحامى مثلاً، الذى يدافع بنجاح عن قضية عادلة لموكله الذى يبلغ من الضعف حداً يجعله لا يستطيع حماية نفسه. أو الذى تكون عدالة قضيته يصعب الكشف عنها، قد يقال إنه فى هذه الحالة يعمل على نشر «الحجة الأضعف» رغم أنه لا يفعل شيئاً غير أخلاقى. لكن على يد الخطباء عديمى الضمير والمتعصبين للجدال اكتسبت هذه القاعدة بسهولة مذاقاً كريهاً بغيضاً من الناحية الأخلاقية. لكن ليس هناك ما يبرر تحميل بروتاجوراس نفسه مسئولية تسجيل المعاملات غير الأخلاقية. كما أنه لا يمكن إنكار أن نظرية النسبية، عندما ترتبط مع ممارسة الجدل والمراء، من الطبيعى جداً أن تؤدى إلى الرغبة فى النجاح دون اعتبار كبير للحقيقة أو العدالة.

لقد كان بروتاجوراس رائداً فى دراسة علم النحو، ولقد قيل إنه صنّف أنواعاً مختلفة من العبارات[٢] وأنه فرّق من الناحية الاصطلاحية بين جنس الأسماء[٣]. وفى فقرة طريفة من مسرحية «السحب» لأرستوفان يصور السوفسطائى على أنه يصوغ كلمة الأنثى من كلمة الذكر[٤].

ثانياً: بروديقوس

جاء بروديقوس من جزيرة قيوس Ceos فى بحر ايجه، ويقال إن سكان تلك الجزيرة كان يغلب عليهم نزعة التشاؤم وقد ورث بروديقوس عن أهل بلده هذه النزعة فهو فى

---

(١) Aristoph: Clouds, 112 FF.

(٢) Diogen., 9,53 FF.

(٣) Arist. Rhet. 5, 407 b 6.

(٤) Clouds, 658FF, 847 FF.

المحاورة المنسوبة إلى أفلاطون «أكسيوخوس Axiochus» يُنسب إليه قوله إن الموت أمر مرغوب فيه حتى نتمكن من الإفلات من شرور الحياة. أما الخوف من الموت فهو أمر غير معقول، ما دام الموت لا يخص الأحياء ولا الأموات ـ أما الأحياء فالسبب أنهم لا يزالون على قيد الحياة، أما الأموات فلأنهم لم يعودوا أحياءاً بعد[١]. وليس من السهل أن نقرر صحة هذا الاقتباس.

وربما كان بروديقوس معروفاً أساساً بسبب نظريته عن أصل الدين، فقد ذهب إلى أن الناس في البداية عبدوا الشمس، والقمر، والأنهار، والبحيرات، والفاكهة... الخ ـ على أنها آلهة. وبعبارة أخرى: لقد عبدوا الأشياء النافعة لهم والتي تمدهم بالطعام. وهو يضرب مثلاً عبادة نهر النيل في مصر. وهذه المرحلة البدائية تبعتها مرحلة أخرى ابتكرت فيها فنون مختلفة من الزراعة، والصناعة، زراعة الكروم، وصناعة المعادن... الخ ـ وقد عُبدت على أنها آلهة: الآلهة ديمتر، الإله ديونسيوس، الإله هيفاستوس ... إلخ[٢]. وهو يعتقد أن الصلاة في مثل هذه الديانة لابد أن تكون من النوافل، ويبدو أنه صادف متاعب مع السلطات في أثينا[٣]. وكان بروديقوس ـ مثل بروتاجوراس ـ شهيراً بدراساته اللغوية[٤]. فكتب بحثاً عن المترادفات. ويبدو أنه كان متحذلقاً جداً في أشكال التعبير[٥].

يقول بروفسور تسلر[٦]: «على الرغم من أن أفلاطون يعالجه، عادة، في شيء من التهكم، فإنه من الأمور الجيدة في صفه أن سقراط كان بين الحين والحين ينصح التلاميذ بالذهاب إليه (تيتانيوس 151b) وأن مدينته (مسقط رأسه) كانت تعهد إليه بمهام دبلوماسية» (هيباس الكبير. 282C). والواقع أن «تسلر» قد فاتته نقطة هامة فيما يبدو في الفقرة الموجودة في محاورة تيتانيوس وهي أن الشباب الذين كان سقراط يرسلهم إلى

---

(١) 366 C. FF.

(٢) هم على التوالي آلهة الأرض، وإله الخمر، وإله الحدادة (المترجم).

(٣) Frag. 5.

(٤) CF. Crat. 384 b.

(٥) CF. Protag. 337. a f.

(٦) Outlines, p. 84 - 5 .

بروديقوس كانوا من ذلك الشباب الذين لم يكونوا «حوامل» بالأفكار عندما يكونوا فى صحبته، فقد توقفوا عن «الحمل»).

ثالثاً: هيبياس.

كان هيبياس الايلسى (من مدينة Elis) أصغر معاصر لبروتاجوراس، ولقد اشتهر - بصفة خاصة - بسبب تعدد مواهبه فهو على علم: بالرياضيات، والفلك، والنحو، والخطابة، وعلم الإيقاع، والتناغم، والتاريخ، والأدب، والميثولوجيا - باختصار كان موسوعة بالفعل. وليس ذلك فحسب بل إنه عندما كان يحضر فى الأولمبياد، فإنه كان يباهى بأنه هو الذى صنع جميع ملابسه. وقائمة انتصاراته فى الأولمبياد وضعت الأساس فى النظام اليونانى المتأخر فى التأريخ عن طريق الأولمبياد (الذى قدمه لأول مرة المؤرخ طيماوس)(١). وأفلاطون فى محاورة بروتاجوراس يقول على لسانه «القانون هو طاغية البشر، لأنه يرغمهم على فعل أمور كثيرة تضاد الطبيعة»(٢). ويبدو أن المقصود أن القانون فى دولة المدنية كثيراً ما يكون ضيقاً وذا نزعة استبدادية تتعارض مع القوانين الطبيعية.(أو القوانين غيرالمدونة).

رابعاً: جورجياس

ينتسب جورجياس إلى مدينة ليونتينى فى صقلية عاش من ٤٨٣ إلى ٣٧٥ق.م. تقريباً. وقد ذهب إلى أثينا عام ٤٢٧ كسفير لمدينة ليونتينى. Leontini لطلب المساعدة ضد سيراقوصة. وفى أسفاره عمل على انتشار روح الهيلينية الجامعة (الوحدة اليونانية) قدر استطاعته.

ويبدو أن جورجياس كان فى بداية حياته تلميذاً لأنبادقليس وأنه شغل نفسه بمسائل خاصة بالعلم الطبيعى وربما كتب كتاباً فى «البصريات»، إلا أنه انقاد إلى نزعة الشك بواسطة جدل زينون الايلى، ونشر كتاباً بعنوان «فى اللاوجود» أو فى «الطبيعة» - ويمكن أن نجمع الأفكار الرئيسية فى هذا الكتاب من المقتطفات التى احتفظ بها سكستوس

---

(١) Frag. 3.

(٢) 337 d. 2 - 3 .

امبريقوس، ومن الكتابات المنسوبة إلى أرسطو «عن مديسوس، وزينوفون و جورجياس» ومن هذه الروايات عن مضمون كتاب جورجياس، يتضح لنا أنه وصل إلى الجدل الايلي مختلفاً بعض الشيء عن بروتاجوراس، ففي الوقت الذي يقال فيه إن بروتاجوراس ذهب إلى أن كل شيء حق. فإن جورجياس يؤكد العكس تماماً. فعند جورجياس :

(أ) لا شيء موجود، ذلك لأنه إذا ما وجد شيء فإما أن يكون موجوداً منذ الأزل أم أنه ظهر إلى الوجود (أي إما أن يكون قديماً أو حادثاً) لكنه لا يمكن أن يكون حادثاً أي ظهر إلى الوجود، لا من وجود مثله ولا من عدم؛ ولا يمكن أن يكون أزلياً (قديماً) إذا لو كان أزلياً فلابد أن يكون لا متناهياً. لكن اللامتناهي مستحيل للسبب الآتي: أنه لا يمكن أن يوجد في شيء آخر (في مكان) ولا يمكن أن يوجد في ذاته، ومن ثم فهو لا يمكن أن يوجد في أي مكان. لكن ما لا يوجد في مكان ما هو لا شيء أي عدم.

(ب) ـ إذا ما كان هناك شيء فإننا لا يمكن أن نعرفه. إذ لو كانت هناك معرفة بالوجود، فإن ما نفكر فيه لابد أن يوجد، واللاوجود لا يمكن التفكير فيه على الإطلاق، وفي تلك الحالة لا يمكن أن يكون هناك خطأ، وهذا خُلف محال.

(جـ) ـ حتى إذا ما كانت هناك معرفة بالوجود، فإن هذه المعرفة لا يمكن نقلها إلى الآخرين. فأي إشارة تختلف عن الشيء المشار إليه: فمثلاً كيف يمكن أن تنقل المعرفة بالألوان عن طريق الكلمة، طالما أن الأذن تسمع النغمات وليس الألوان؟ وكيف يمكن أن نفس التمثل للوجود موجود عند شخصين في وقت واحد طالما أنهما مختلفان الواحد منهما عن الآخر[1].

وفي حين أن بعض الباحثين نظروا إلى هذه الأفكار المثيرة للدهشة على أنها تعبر عن عدمية فلسفية حقيقية، فقد ذهب آخرون إلى أن هذه النظرية كانت مجرد فكاهة من جانب جورجياس، أو أن هذا المعلم العظيم للخطابة أراد أن يبيّن أن فن الخطابة واستخدام الكلمات بمهارة، قادران على أن يجعلا أشد الافتراضات خُلفاً وعبثاً ـ افتراضات مقبولة. (كذا: هـ. جومبرز). غير أن هذه النظرة الأخيرة يصعب أن تتفق مع واقعة أن ايزقراط وضع آراء جورجياس جنباً إلى جنب مع آراء زينون الايلي ومليسوس،

(١) CF Frag. 1.3.

لا مع الكتابات التى تعالج آراء جورجياس على أنها ذات قيمة للنقد الفلسفى[١]. وعلى أية حال فإن بحثاً «عن الطبيعة» يصعب أن يكون هو المجال لمثل هذه البراعة فى الألعاب الخطابية. ومن الصعب أن نفترض ـ من ناحية أخرى ـ أن جورجياس ذهب جاداً إلى أنه لا شىء موجود. فإن الأمر يبدو كما لو أنه أراد استخدام جدل الايليين لكى يرد الفلسفة الايلية إلى مجرد خلف محال[٢]. ثم بعد ذلك يُقلع عن الفلسفة ويكرس نفسه لفن الخطابة.

ولقد نظر جورجياس إلى فن الخطابة على أنه التمكن من فن الإقناع. ولابد بالضرورة أن يقوده ذلك إلى دراسة علم النفس العملى. ولقد مارس عن عمد فن الإقناع الذى يمكن استخدامه لغايات عملية ـ خيّرة وشريرة فى آن واحد، ولأغراض فنية. وبالنسبة لهذه الأخيرة فقد طوّر جورجياس فن الخداع المبرر فأطلق على التراجيديا اسم «خداع من الأفضل أن يحدث عن ألا يحدث. والاستسلام له يُظهر قوى أعظم للتقدير الفنى أكثر من عدم الاستسلام»[٣]. ومقارنة جورجياس لنتائج التراجيديا بنتائج المطهرة (الدواء المسهل) يذكرنا بنظرية أرسطو التى كثيراً ما ناقشها نظرية التطهر.

أما واقعة أن أفلاطون ذكر نظرية «القوة هى الحق» على لسان كاليكلس[٤]. بينما يؤكد تلميذ آخر هو «ليكفرون» أن النبالة زيف، وأن جميع البشر متساوون، وأن القانون عقد يصبح الحق بواسطته مضموناً بالتبادل[٥]. فى حين يطالب تلميذ آخر بتحرير العبيد باسم القانون الطبيعى[٦]. فإننا يمكن لنا أن نتفق مع تسلر فى نسبة هجر الفلسفة إلى جورجياس، وهذا ما أدى به إلى رفض الإجابة عن أسئلة الحقيقة والأخلاق[٧].

---

(١) Aristotles or theophrastus?

(٢) C.F. Zeller: Outlines, P. 87.

(٣) Frag. 23 (Plut - de gloria Atten. 4. 348e).

(٤) Gorgiâs, 452 C. FF.

(٥) Frag. 3,4.

(٦) Alcidamas of Elaea (F Aristotle Rhet I 11,3)

(٧) Outlines, p. 88.

هناك سوفسطائيون آخرون يمكن للمرء أن يشير إليهم بإيجاز وهم: ـ ثراسيماخوس الكلدوني، الذى صوره أفلاطون فى محاورة الجمهورية على أنه بطل حقوق الأقوى(١). وأنطيفون الأثينى الذى أكد المساواة بين البشر جميعاً ورفض التفرقة بين النبلاء والعامة، بين اليونانيين والبرابرة ووصفها بأنها هى نفسها ضرب من البربرية. وجعل من التربية أهم شيء فى الدنيا. وابتكر ضرباً من الأدب معلناً أن فى استطاعته تحرير أى إنسان من الحزن بواسطة وسائل شفهية(٢).

خامساً: السفسطة

وفى الختام ربما كان علينا أن نلاحظ من جديد أنه لا يوجد مبرر لأن ننسب إلى السوفسطائين العظام النية فى تدمير الدين والأخلاق؛ فرجال مثل بروتاجوراس وجورجياس لم يكن فى ذهنهم هذا الهدف. والواقع أن السوفسطائيين الكبار كانوا يفضلون مفهوم «القانون الطبيعي»، فاتجهوا إلى توسيع نظرة المواطن اليونانى العادى، فكانوا قوة تربوية فى بلاد اليونان، ومن الصواب فى الوقت ذاته «أن كل رأى بمعنى ما صادق فيما يقول بروتاجوراس. وأن كل رأى كاذب فيما يقول جورجياس..»(٣). وهذا الميل إلى إنكار الطابع الموضوعى المطلق للحقيقة من السهل أن يؤدى إلى نتيجة تقول إنه بدلاً من يقنع أى إنسان، فإن الفيلسوف السوفسطائى سوف يحاول أن يحثه أو يناقش معه وجهة نظره. والواقع أنه على يد بعض الرجال الأقل كفاءة اكتسبت السوفسطائية مضموناً سيئاً هو «السفسطة». وعلى حين أن المرء لا يملك إلا أن يحترم نظرة المواطنة العالمية الرحبة لأنطيفون الأثينى، فإنه لا يملك أيضاً إلا إدانة نظرية «ثراسيماخوس» القائلة بأن «القوة حق» من ناحية، وإدانة المماحكات اللفظية عند «ديونسودرس» من ناحية أخرى. أما كبار السوفسطائيين فقد كانوا ـ كما سبق أن ذكرنا ـ قوة تربوية فى بلاد اليونان.

---

(١) Rep. 338 c.

(٢) CF plut, apud Didas, Frag. 44 and 87a 6.

(٣) Ueberweg - Praechter, p. 122.

غير أن فن الخطابة كان أحد العوامل الرئيسية فى التربية اليونانية التى غذتها السوفسطائية. ولفن الخطابة مخاطره الواضحة من حيث إن الخطيب يستطيع بسهولة أن يعطى انتباهاً أكثر للعرض الخطابى للموضوع على حساب الموضوع ذاته. وفضلاً عن ذلك فإن السوفسطائية بإثارتها الأسئلة حول أسس المؤسسات التقليدية، والمعتقدات، وأساليب الحياة، فإنها مالت إلى تعزيز الموقف النسبى، رغم أن الشر الكامن فى السوفسطائية، لا يكمن كثيراً فى واقعة أنها تثير مشكلات بقدر ما يكمن فى واقعة أنها لم تستطع أن تقدم أى حل عقلى مقنع للمشكلات التى أثارتها. ولقد اعترض سقراط وأفلاطون على هذه النزعة النسبية، وحاولا إقامة أساس راسخ للمعرفة الحقة وللأحكام الأخلاقية.

" الفصل الرابع عشر "

"سقراط"

أولاً- حياة سقراط المبكرة

يقع موت سقراط فى عام ٣٩٩ق.م. وكما ينبئنا أفلاطون فقد كان سقراط فى سن السبعين، أو أكثر قليلاً، عند وفاته. ومن ثم فلابد أن يكون مولده عام ٤٧٠ق.م[١]. وهو ابن سوفرنيسكس وفينارث وهى من قبيلة «أنطيوشيد»، ومن ديم Deme[٢] ألوبيكاي Alopecae ويروى البعض أن والده كان يعمل نحاتاً[٣]. غير أن تيلور يعتقد - مع بيرنت - أن هذه الرواية أسيء فهمها من الإشارة المازحة فى محاورة «أطيفرون» إلى ديدالوس على أنه الجد الأكبر لسقراط[٤]. وعلى أية حال فيبدو أن سقراط لم يتابع مهنة والده - لو كانت تلك حقاً مهنته - ومجموعة إلهات الحسن[٥] فى الأكربول اللاتى قيل عنهن فيما بعد أنهن من عمل سقراط مع أن علماء الآثار يذهبون إلى أنهن من عمل نحات مبكر[٦] غير أن سقراط لا يمكن أن يكون قد انحدر من أسرة فقيرة جداً، على نحو ما نجده فيما بعد يخدم فى سلاح المشاة[٧]. ولابد أن يكون قد حصل على إرث معقول يمكنه من الالتحاق بالخدمة العسكرية. لقد قيل إن فيناريث - أم سقراط - فى محاورة تيتاتوس[٨]

---

(١) Apol. 17D.

(٢) Euthyphro. 10C.

(٣) الديم وحدة من التقسيم الإداري اليوناني (المترجم).

(٤) CF Diog. laert.

(٥) ثلاث إلهات يهبن الفتنة والجمال في الميثولوجيا اليونانية (المترجم).

(٦) يلاحظ ديوجنس اللايرتي أن «البعض يذهب إلى أن إلهات الحسن في الأكربول من صنعه».

(٧) كان الفقراء عادة هم الذين يلتحقون بالخدمة في سلاح المشاة لأن سلاح الفرسان مكلف إذ يتطلب حصاناً ومعدات - يشتريها المقاتل لا يقدر عليها الفقراء (المترجم).

(٨) Theaet. 149a.

أنها قابلة، لكن حتى لو كان الأمر كذلك فلا ينبغى تفسير ذلك على أنه يعنى أنها كانت قابلة محترفة بالمعنى الحديث على نحو ما يشير تيلور[(١)] وهكذا تقع حياة سقراط المبكرة فى أروع عصور أثينا المزدهرة. فقد هزم الفرس فى بلاتيا Plataea عام ٤٧٩ق.م. وكان سوفكليس ويوربيدس لا يزالان صبيين[(٢)]. وفضلاً عن ذلك فقد أرست أثينا بالفعل أسس امبراطوريتها البحرية.

فى محاورة المأدبة لأفلاطون يصف ألقبيادس سقراط بأنه يشبه «الساطير»[(٣)] «سيلينوس»[(٤)]. ويقول أرستوفان إنه يتبختر كطيور الماء، ويسخر من عادته فى تقليب عينيه[(٥)]. لكنا نعرف أيضاً أنه كانت لديه قوة بدنية خاصة وقدرات على التحمل. وهو كرجل كان يرتدى ثوباً واحداً صيفاً وشتاء، ويواصل عادته فى السير حافى القدمين، حتى فى حملات الشتاء. وعلى الرغم من أنه كان معتدلاً فى طعامه وشرابه، فإنه كان يستطيع أن يتناول كميات كبيرة من الشراب دون أن تسوء حالته. ومنذ أن بلغ سن الشباب فصاعداً وهو يتلقى رسائل أو تحذيرات من «صوت» غامض أو إشارة سرية من «شيطان». وتخبرنا محاورة «المأدبة» عن نوبات الذهول الطويلة التى كانت تنتابه، والتى استمرت واحدة منها طوال يوم وليلة ـ وكانت واحدة منها إبان حملة عسكرية. ويحب برفسور «تيلور» أن يفسر هذه النوبات من الذهول على أنها حالات من الانجذاب أو الانتشاء، ولكن ربما كان من المحتمل أكثر أن هذه النوبات من الذهول ترجع إلى تركيز ذهنى شديد حول مشكلة ما، وتلك ظاهرة ليست مجهولة عند مفكرين آخرين حتى إذا لم يكن لها هذا الوزن الكبير. إن طول فترة الانجذاب المذكورة فى «محاورة المأدبة» تعمل،

---

(١) Taylor: Socrates P. 38.

(٢) جميع البناءات والأعمال الفنية العظيمة التي أثرت أثينا في عصر بيركليز، والحوائط العالية التي تربط المدينة ببوابة بيركليز، والبارثنون، والأشكال الجصية على جدران Polygnotus قد بدأت واكتملت تحت إشرافه (سقراط ص ٤٦).

(٣) الساطير Satyr إله الغابات في الميثولوجيا اليونانية نصفه إنسان ونصفه حصان ويتميز بالشهوانية والعربدة. (المترجم).

(٤) Sympos. 215 b. ff.

(٥) Clouds, 362 (CF. Sympos. 221).

فيما يبدو، ضد كونها نوبات من الجذب الحقيقى بالمعنى الدينى ـ الصوفى[١]. رغم أن هذه النوبات الطويلة من الذهول لابد أن تكون أيضاً استثنائية.

عندما كان سقراط شاباً فى العشرينات من عمره، اعتقد، كما رأينا ـ أنه لابد أن يتحول من النظر الكسمولوجى عند الأيونيين إلى النظر فى الإنسان نفسه، إلا أنه يبدو من المؤكد أن سقراط بدأ بدراسة النظريات الكسمولوجية فى الشرق والغرب فى فلسفات «أرخيلاوس»، و«ديوجنز الأبولونى»، وأنبادوقليس وغيرهم. ويؤكد ثاوفراسطس أن سقراط كان بالفعل عضواً فى مدرسة «أرخيلاوس» الذى خلف أنكساجوراس فى أثينا[٢]. وعلى أية حال فليس ثمة شك فى أن سقراط عانى من خيبة أمل من فلسفة أنكساجوراس. وأربكه عدم اتفاق النظريات الفلسفية المختلفة، وتلقى سقراط ضوءاً مفاجئاً من فقرة يتحدث فيها أنكساجوراس عن العقل على أنه السبب فى كل قانون طبيعى وكل نظام. وابتهج سقراط من هذه الفقرة وبدأ فى دراسة أنكساجوراس على أمل أنه سوف يفسر له كيف يعمل العقل فى العالم وكيف ينظم جميع الأشياء نحو الأفضل. غير أن ما وجده فعلاً هو أن أنكساجوراس أدخل العقل فقط لكى يحدث حركة الدوامة. ولقد دفعت خيبة الأمل هذه بسقراط إلى طريق بحثه الخاص به، متخلياً عن الفلسفة الطبيعية التى يبدو أنها لا تؤدى إلى شىء سوى الخلط والآراء المتضاربة[٣].

أ. تيلور يظن أن سقراط ـ عند وفاة أرخيلاوس ـ كان خليفته من حيث جميع الأغراض والنوايا[٤]. ولقد حاول دعم هذه الفكرة بمساعدة مسرحية «السحب» لأرستوفان حيث نجد «سقراط» وأعوانه الذين يشاركونه صناعة الأفكار يمثلهم أرستوفان على أنهم مدمنون للعلوم الطبيعية، وعلى أنهم يعتنقون نظرية الهواء لديوجنز

---

(١) صحيح أن تاريخ التصوف لم يسجل نماذج لحالات جذب طويلة قارن Polain: Grâces d'Oraison P. 256.

(٢) Phys. Opin., Fa. 4.

(٣) Phoedo, 97 - 9 .

(٤) Socr. P. 67.

الأبولوني[1]. ومن ثم فإن تنصل سقراط من أنه كان له «تلاميذ»[2]، لابد أن يعني ـ إذا صحَّ تخمين تيلور ـ أنه لم يكن له على الإطلاق تلاميذ يدفعون أجراً. لقد كان له أصحاب أو رفاق ولكن لم يكن له قط تلاميذ ويمكن أن يقال في معارضة هذه الفكرة، أن سقراط في محاورة «الدفاع»، أعلن صراحة: «غير أن الحق الصراح هو ـ أيها الأثينيون ـ أنني لم تكن لي علاقة على الإطلاق بالدراسات الفزيقية»[3]. صحيح أنه في الوقت الذي كان فيه سقراط يُصوَّر على أنه يتحدث في «محاورة الدفاع» كان قد توقف قبل ذلك بوقت طويل عن النظر في الطبيعة (أي الدراسات الكسمولوجية)، لكن كلماته لم تكن بالضرورة تتضمن أنه لم ينشغل أبداً بمثل هذه الدراسات. والواقع أننا نعرف كواقعة أنه انخرط، بالفعل في هذه الدراسات. لكنه يبدو في نظر المؤلف أن النغمة كلها تسير ضد فكرة أن سقراط لم يكن أبداً يترأس مدرسة تعمل بهذه الدراسات؛ ولا شك أن ما قاله في «محاورة الدفاع» لا يبرهن ـ بالمعنى الدقيق، على أن سقراط لم يكن يترأس مثل هذه المدرسة قبل «حواراته»، لكن التأويل الطبيعي هو ـ فيما يبدو ـ أنه لم يشغل قط هذه الوظيفة.

«حوارات» سقراط ومناقشاته التي فسرت التغير المحدد لسقراط إلى فيلسوف أخلاقي تهكمي، يبدو أنها تعود إلى نبوءة كاهنة دلفي الشهيرة، لقد سأل «شيرفون» التلميذ المخلص لسقراط الكاهنة: هل هناك إنسان حي هو أحكم من سقراط؟ وتلقى الجواب: «كلا!». ولقد جعل ذلك سقراط يفكر، ثم انتهى إلى نتيجة هي أن الآلهة تعنى أنه أحكم الناس لأنه يعترف بجهله؛ عندئذ وصل إلى تصور رسالته في الحياة وهي أن يبحث عن الحقيقة اليقينية الثابتة، عن الحكمة الحقة، وأن يبحث عن مساعدة أي شخص يوافق أن يصغي إليه[4]. ومهما بدت قصة الكاهنة غريبة، فمن المرجح جداً أن تكون قد حدثت فعلاً، إذ ليس من المحتمل أن يكون أفلاطون قد ذكر قصة مختلقة على لسان سقراط في إحدى محاوراته (الدفاع) التي هي مخصصة ـ بوضوح ـ لتقديم رواية تاريخية

---

(١) Clouds, 97.

(٢) Apol. 19.

(٣) Apol. 19.

(٤) Apol. 20FF.

عن محاكمة الفيلسوف. لا سيما في الزمن المبكر الذى كُتبت فيه «محاورة الدفاع» وكان لا يزال الكثير ممن يعلمون الوقائع لا يزالون أحياء.

تزوج سقراط من «أكزانثيب» والقصص عن سلاطتها ورداءة طبعها معروفة جيداً، وهي قصص ربما كانت صحيحة وربما كانت غير صحيحة. ولا شك أنه تم استنتاجها من صورة زوجة سقراط في محاورة «فيدون». ومن المرجح أن يكون زواجه منها قد تمَّ في العشر سنوات الأولى من حرب البلبونيز. ففي هذه الحرب يتحدث سقراط عن بسالته في حصار بوتديا Potidaea ٤٣١/ ٤٣٠ . وكذلك اشترك في الحرب بين أثينا وأهل بوتديا عام ٤٢٤، وفيها انهزم الأثينيون، وحضر الحرب خارج مدينة أمفيبوليس عام ٤٢٢ [١].

ثانياً: مشكلة سقراط:

مشكلة سقراط هي مشكلة تحديد ماذا تكون تعاليمه الفلسفية. ومراجعنا في هذا الموضوع وهي الأعمال السقراطية لزينوفون (الذكريات، والمأدبة) ومحاورات أفلاطون، وبعض عبارات مختلفة لأرسطو، ومسرحية السحب لأرستوفان تجعل من هذه المهمة مشكلة صعبة. فإذا ما وثق المرء، مثلاً، في زينوفون وحده، سيكون لديه انطباع بأنه رجل يهتم اهتماماً رئيسياً بالمواطنين الصالحين وبالرجال الطيبين، لكنه لا يشغل نفسه بمشكلات المنطق والميتافيزيقا ـ بل بمعلم أخلاقي شعبي. ومن ناحية أخرى إذا ما أراد المرء أن يحصل على صورة سقراط من محاورات أفلاطون مأخوذة ككل، فإن المرء سيكون لديه انطباع بأننا أمام فيلسوف ميتافيزيقي على أعلى مستوى، رجل لا يقتنع بطرح أسئلة حول السلوك اليومي، بل يضع أسس الفلسفة الترنسندنتالية التي تتميز بوجود نظرية عن عالم المثل الميتافيزيقي، أما عبارات أرسطو ـ من ناحية أخرى ـ (إذا ما أعطيناها تفسيرها الطبيعي) ـ فهي تجعلنا نفهم أنه على الرغم من أن سقراط لم يكن بعيداً عن الدراسة النظرية، فإنه لم يكن هو نفسه يعلّم الناس نظرية الصور أو المثل التي تتميز بها الفلسفة الأفلاطونية.

وكانت النظرة العامة هي أنه على الرغم من أن الصورة التي رسمها زينوفون لسقراط

---

(١) الدفاع ٢٨د ويذهب بيرنت إلى أنه ربما كانت الإشارة إلى الصراع عند تأسيس Amphipolis (قبل هذا التاريخ بحوالي ١٥ سنة).

كانت «عادية» أكثر مما ينبغي وربما «تافهة»، وذلك يرجع أساساً إلى افتقار زينوفون للاهتمام والقدرة الفلسفية، (ولقد أدى ذلك بزينوفون ـ رغم أنه قد يبدو غير محتمل ـ أن يحاول عامداً أن يجعل سقراط يظهر على نحو عادي أو مألوف أكثر مما هو عليه فعلاً وأكثر مما يعرف هو نفسه أنه كذلك وذلك بسبب الدفاع عنه)، ونحن لا نستطيع أن نرفض شهادة أرسطو، وبالتالي فنحن مضطرون إلى الانتهاء بأن أفلاطون ـ باستثناء الأعمال السقراطية المبكرة ـ مثل «محاورة الدفاع» ـ وضع نظرياته الخاصة على لسان سقراط، وهذه النظرة لها ميزة كبرى هي أن سقراط كما صوره زينوفون وأفلاطون، يوضعان في تعارض صارخ (لأن قصورَ الصورة التي رسمها زينوفون يمكن تفسيرها بأنها نتيجة لطبع زينوفون الخاص وسيطرة اهتماماته الشخصية). في الوقت الذي لا تطرح فيه شهادة أرسطو تماماً، وبهذه الطريقة تظهر صورة متسقة تقريباً، لسقراط. ولن يحدث أي خطأ لا مبرر له (هكذا سوف يؤكد معتنقو النظرية) في أي مصدر من هذه المصادر. وهناك مَنْ اعترض على هذه النظرة من أمثال «كارل جويل» الذي أسس تصوره لسقراط على شهادة أرسطو، مؤكداً أن سقراط كان مفكراً عقلانياً ممثلاً للنمط الأتيكي، وأن سقراط كما صوره زينوفون يمثل النمط الأسبرطي ، وهو نمط لا يقره التاريخ. وإذن فزينوفون عند «جويل» يقدم صورة دورية Doric عن سقراط ويمثله تمثيلاً خاطئاً[١].

بينما يؤكد «دورنج Doring» ـ من ناحية أخرى أننا لابد أن نعود إلى زينوفون لكي نحصل على الصورة التاريخية لسقراط. أما شهادة أرسطو فهي تشتمل، ببساطة، على حكم موجز من الأكاديمية القديمة عن الأهمية الفلسفية لسقراط، بينما استخدم أفلاطون سقراط كمشجب (أو وسيلة) يعلق عليه نظرياته الفلسفية الخاصة[٢]. وهناك وجهة نظر أخرى روّج لها في هذه البلاد جون بيرت وأ. تيلور. فعندهما أن سقراط التاريخي هو سقراط الأفلاطوني[٣]. ولا شك أن أفلاطون نمّق فكر سقراط، لكن كل ما ذكره على

---

(١) K. Joel: Der echts und Xenophontische sokrates, 1893.

(٢) Dielehre des Sokrates als sozialesre form system, Mum chem, 1896.

(٣) على حين أنه من المستحيل تماماً النظر إلى سقراط كما يصوره أرستوفان، وسقراط كما يصوره زينوفون على أنهما شخص واحد. وليس ثمة صعوبة في النظر إليهما على أنهما صورتان مشوهتان لسقراط كما نعرفه من أفلاطون. الأولى صورة مشوهة بطريقة مشروعة بهدف الكوميديا والثانية غير مشروعة لأسباب دفاعية «جون بيرنت الفلسفة اليونانية ط ص ١٤٩». (المؤلف).

لسانه في المحاورات من فكر فلسفي يمثل أساساً التعاليم الفعلية لسقراط. ولو صحّ ذلك، فلابد أن يكون سقراط نفسه عندئذ مسئولاً عن نظرية المثل (أو الصور) الميتافيزيقية. وفي هذه الحالة فإن عبارة أرسطو (إن سقراط لم يميز بين المثل) إما أن ترفض على اعتبار أنها تعود إلى الجهل، أو ننتحل لها الأعذار المستمرة. ومن غير المحتمل ـ هكذا يقول برنت وتيلور ـ أن يكون أفلاطون قد وضع كل نظرياته على لسان سقراط إذا لم يكن الأخير قد اعتنقها قط، في حين أن الناس الذين يعرفون سقراط بالفعل، ويعرفون ما الذي يعلّمه للناس فعلاً ـ لا يزالون على قيد الحياة. ويشيران، فضلاً عن ذلك، إلى أنه في بعض المحاورات المتأخرة لأفلاطون، لم يعد سقراط يلعب الدور الرئيسي في المحاورة، في حين أنه في محاورة «القوانين» قد تُرك جانباً تماماً ـ ويستنتجان من ذلك أنه حيثما يلعب سقراط بالفعل الدور الرئيسي فهو يعبر عن أفكاره الخاصة، ولا يعبر عن أفكار أفلاطون، على حين أن أفلاطون في المحاورات المتأخرة يطور آراء مستقلة (مستقلة عن سقراط على الأقل). وهكذا انزاح سقراط إلى الخلف، ولا شك أن هذه الحجة الأخيرة حجة قوية، كواقعة المحاورة المبكرة مثل محاورة «فيدون» التي تعالج موت سقراط، تشغل فيها نظرية المثل مكاناً مرموقاً. لكن إذا كان سقراط كما صوره أفلاطون هو سقراط التاريخي، لكان من المنطقي أن نقول إن أفلاطون في «طيماوس» ـ مثلاً ـ قد وضع على لسان المتحدث الرئيسي أفكاراً ليس هو نفسه ـ أي أفلاطون ـ مسئولاً عنها. وما لم يكن سقراط يمثل أفلاطون نفسه، فليس هناك ما يبرر أن يفعل «طيماوس» ذلك أيضاً. والواقع أن تيلور لم يتردد في اعتناق هذا الرأي المتطرف ـ إذا كان موقفاً متسقاً ـ لكن ليس من المحتمل أن نكون بذلك قادرين على إعفاء أفلاطون من المسئولية عن معظم ما قاله في المحاورات، بل أيضاً بالنسبة لمحاورة «طيماوس» ـ لو صحّ ما يقوله تيلور ـ فكيف يمكن لنا أن نفسر هذه الواقعة المتميزة التي أصبحت ظاهرة لأول مرة في القرن العشرين الميلادي؟[1].

ومن ناحية أخرى فإن التدعيم المتسق لوجهة نظر تيلور ـ بيرنت القائلة بأن سقراط

---

(١) قارن ص ٢٥٩ ـ ٢٦١ من هذا الكتاب. وانظر أيضاً كورنفورد «كسمولوجيا أفلاطون»، حيث يناقش نظرية بورفسور تيلور (المؤلف).

كما صوره أفلاطون هو سقراط التاريخي ـ يتضمن أن يُنسب إلى سقراط توضيحات وتنقيحات وتهذيبات للنظرية المثالية ليس من المرجح أن سقراط التاريخي قال بها، كما أنها لابد أن تؤدى إلى تجاهل تام لشهادة أرسطو.

صحيح أن قدراً كبيراً من النقد الذى وجهه أرسطو فى كتابه «الميتافيزيقا» إلى النظرية المثالية موجه أساساً إلى الصورة الرياضية للنظرية التى كان أفلاطون يؤكدها فى محاضراته فى الأكاديمية، وأن هناك إهمالاً غريباً، فى جزئيات معينة، لما قاله أفلاطون فى المحاورات، وهى حقيقة ربما أشارت إلى أن أرسطو لم يعرف إلا النظرية غير المنشورة التى ذكرها فى الأكاديمية. لكن لن يكون كافياً ـ بلا شك ـ أن نقول إن هناك قسمة ثنائية كاملة بين نسخة النظرية التى قدَّمها أرسطو (سواء إذا كانت منصفة أم لا) وبين النظرية التى طوَّرها فى المحاورات. وفضلاً عن ذلك فإن الواقعة نفسها التى تقول إنه طرأ على النظرية تطور، وتعديل، وتنقيح فى المحاورات، فذلك يعنى أنها تمثل ـ فى أحد جوانبها على الأقل ـ أفكار أفلاطون الخاصة حسب موقفه. فالكتاب القدماء المتأخرون يعتقدون ـ بلا شك ـ أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى المحاورات على أنها تعرض فلسفة أفلاطون، رغم اختلافها فيما يتعلق بعلاقة المحاورات بتعاليم سقراط، أما الكُتَّاب المبكرون فيعتقدون أن أفلاطون قدّم كثيراً من أفكاره في المحاورات. فقد عارض سيريانوس Syrianus أرسطو، أما برفسور «فيلد Field» فقد لاحظ أن مبرراته يبدو أنها: «إحساسه الخاص بما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين المعلم والتلميذ»[1] هناك دليل لصالح الفرض الذي يقول به بيرنت ـ تيلور، وهو عبارة عن فقرة في الرسالة الثانية حيث يؤكد أفلاطون أن ما قاله في كتاباته ليس سوى ما قاله سقراط مع «التجميل وإعادة الشباب»[2] غير أنه أولاً: حقيقة الفقرة، بل الرسالة بأسرها، غير مؤكدة. وثانياً: يمكن تفسير هذه العبارة على أنها تعني أن المحاورات تقدم ما كان أفلاطون يعتبره البنية الميتافيزيقية الفوقية، وقد نمقها هو نفسه بطريقة مشروعة، والتي أقامها على أساس ما كان يقوله سقراط بالفعل. (ويعتقد «فيلد» أنها ربما تشير إلى تطبيق منهج سقراط وروحه على

---

(١) أفلاطون ومعاصروه ص ٢٢٨ . وقارن الموجز الذي قدمه «فيلد» للدلائل على أسئلة سقراط ص ٦١ – ٦٣ . (المؤلف).

(٢) 314 c.

مشكلات «حديثة»). لأنه لا يوجد شخص يبلغ من الحمق حداً يجعله يعتقد أن المحاورات لا تنطوي على شيء من سقراط التاريخي. وإذا كان أفلاطون قد عالج المشكلات الأبستمولوجية والأنطولوجية في محاورات تالية من خلال تأمل هذه التعاليم، فربما يكون قد نظر بطريقة مشروعة إلى النتائج التي وصل إليها كتطور مقبول وتطبيق مشروع لتعاليم سقراط ومنهجه. أما كلماته في الرسالة فربما جاءت من زاوية اقتناعه أن النظرية المثالية - يمكن أن ينظر إليها بلا إجحاف على أنها استمرار لتعاليم سقراط وتطوير لها - غير أن ذلك لا يعني أنها الصورة الرياضية التي كانت تدرس في الأكاديمية.

وسيكون، بالطبع، من السخف أن نذهب إلى أن النظرة التى يعرضها باحثون من أمثال بروفسور تيلور وبرفسور بيرنت يمكن التغاضى عنها ولو للحظة؛ والقيام بشيء من هذا القبيل هو آخر شيء يفكر فيه المؤلف. لكن من المستحيل فى كتاب عام عن الفلسفة اليونانية أن نعالج المسألة بأى قدر من الاستفاضة أو أن نوفى نظرية تيلور - بيرنت - حقها الذى تستحقه من الدراسة. ولابد أن أعبر عن اتفاقى مع ما قاله مستر «هاكفورث»[1] بخصوص عدم وجود مبرر لتجاهل شهادة أرسطو التى تقول إن سقراط لم يميز بين المثل. لقد ظل أرسطو ما يقرب من عشرين سنة فى الأكاديمية، ومهتماً كما كان بتاريخ الفلسفة، ومن الصعب إهمال هذا الأصل لهذه النظرية الأفلاطونية الهامة عن المثل. أضف إلى ذلك واقعة أن الشذرات المتبقية من محاورات أسخين لا تعطينا أى مبرر لكى نختلف عن وجهة نظر أرسطو، ولقد قيل إن أسخين قد قدّم أدق صورة عن سقراط. ولهذه الأسباب يبدو من الأفضل أن نقبل شهادة أرسطو. وأن نتفق على أن الصورة التى رسمها زينوفون لسقراط ليست هى الصورة التامة الكاملة لسقراط. لنؤكد النظرة التقليدية التى تقول إن أفلاطون وضع نظرياته الخاصة على لسان أستاذه سقراط الذي يجلّه ويحترمه. أما الرواية الموجزة عن نشاط سقراط الفلسفي التي تقال الآن فهي من ثم تقوم على هذه النظرة التقليدية. وأولئك الذين يؤكدون نظرية تيلور - بيرنت يقولون بالطبع إن هناك خطأ ارتكب في حق أفلاطون. لكن هل يكون الموقف أفضل إذا ما ارتكب الخطأ في حق أرسطو؟ فإذا لم يكن الأخير قد دخل في نقاشات شخصية مع أفلاطون وتلامذته

(١) قارن مقاله عن سقراط في مجلة «الفلسفة» عدد يوليو عام ١٩٣٣ (المترجم).

خلال فترة طويلة من الزمان، فربما سمحنا بإمكان الخطأ من جانبه، غير أن هذا الخطأ من وجهة نظر شخص قضى عشرين سنة في الأكاديمية فهو غير وارد ولا مجال للبحث فيه. لكن من غير المحتمل أن يكون من الممكن أن نحصل على يقين مطلق عن الصورة الدقيقة ـ تاريخياً ـ عن سقراط؛ وسيكون من غير الحكمة أكثر من ذلك أن نرفض جميع التصورات ـ على أنها عديمة القيمة ـ فيما عدا تصور المرء الخاص. وفي استطاعة المرء فحسب أن يضع مبرراته لقبول إحدى صور سقراط أكثر من الأخرى، ويترك الموضوع عند هذا الحد.

لقد استخدمت صورة زينوفون في التفسير الموجز التالي لتعاليم سقراط: ليس في استطاعتنا أن نقول إن زينوفون إما أن يكون ساذجاً أو كاذباً. لكن من الصواب تماماً أنه يصعب أحياناً ـ وأحياناً من المستحيل ـ أن نفرق بين سقراط وأفلاطون «فإن من الصعب تقريباً أن نفرق بين سقراط وزينوفون، ذلك لأن كتابة المذكرات هو عمل فني مثل أي محاورة لأفلاطون، رغم أن الطريقة مختلفة بقدر اختلاف زينوفون عن أفلاطون»[1]. لكن زينوفون ـ كما أشار مستر «ليندساي» كتب كثيراً إلى جانب «المذكرات»، وكثيراً ما أظهرت دراسة كتاباته مَنْ هو زينوفون حتى إذا لم تظهرنا دائماً على مَنْ هو سقراط. وتعطينا «المذكرات» انطباعاً بأن سقراط كما يصوره زينوفون هو من صنعه، ونحن نعتقد أنه عموماً جدير بالثقة، حتى إذا كان من المفيد أن نتذكر دائماً العبارة الأسكولائية القديمة: «ما نستعيده سوف يستعاد هو نفسه».

ثالثاً ـ النشاط الفلسفي لسقراط:

أعلن أرسطو أن هناك إصلاحيْن للعلم ربما كان من الإنصاف أن ننسبهما إلى سقراط: «استخدامه للحجج الاستقرائية والتعريفات الكلية»[2] والملاحظة الأخيرة ينبغي أن تُفهم في سياق العبارة التالية أن «سقراط لم يجعل الكليات أو التعريفات توجد منفصلة في حين أن خليفته هو الذي جعل لها وجوداً منفصلاً، وهذا هو نوع الأشياء التي يسمونها المثل».

---

(١) أ. د. ليند ساي في مقدمته لكتاب «أحاديث سقراطية» Everyman P. Viii (المؤلف).

(٢) Metaph. M. 1078b 27 - 9 .

وعلى ذلك كان سقراط مهتماً بالتعريفات الكلية: أي ببلوغ تصورات محددة وثابتة. لقد عرض السوفسطائيون النظريات النسبية رافضين ما هو صحيح على نحو كلي وضروري. إلا أن سقراط سحرته وأدهشته واقعة أن يبقى التصور الكلي على نحو ما هو عليه: فالأمثلة الجزئية يمكن أن تختلف في حين يبقى التعريف راسخاً. ويمكن توضيح هذه الفكرة بمثال التعريف الأرسطي للإنسان أنه «حيوان عاقل». ونحن نجد أن أفراد البشر يختلفون في مواهبهم: فالبعض منهم موهوبون بقدرات عقلية ممتازة والبعض الآخر ليست لديه هذه المواهب. والبعض يسير في حياته على هدى العقل؛ في حين أن آخرين يستسلمون للغريزة والانفعالات العابرة بلا تفكير. وبعض الناس لا يستمتعون بالاستخدام الحر لعقولهم. إما لأنهم نيام أو لأن لديهم «عيوباً عقلية». غير أن جميع الحيوانات التي تمتلك موهبة العقل ـ سواء أكانوا يستخدمونه فعلاً أم لا ـ سواء أكان في استطاعتهم استخدامه استخداماً حراً أو منعهم من ذلك عيب عضوي ـ هم بشر: ويتحقق فيهم تعريف الإنسان. ويبقى هذا التعريف مستمراً وصالحاً للانطباق على الجميع فلو أن فلاناً إنسان فهو إذن «حيوان عاقل»، ولو أنه كان «حيواناً عاقلاً» فهو إذن «إنسان». وليس في استطاعتنا الآن أن نناقش الوضع الدقيق أو الإشارة الموضوعية لأفكار الجنس والنوع. فنحن نريد فقط توضيح التقابل بين الجزئي والكلي، وأن نشير إلى الطابع المستمر للتعريف. لقد ذهب بعض المفكرين إلى أن التصور الكلي تصور ذاتي تماماً، لكن من الصعب جداً أن نرى كيف يمكن لنا أن نشكل مثل هذه الأفكار الكلية، ولماذا نضطر إلى تشكيلها ما لم يكن لها أساس من الواقع. وعلينا أن نعود فيما بعد إلى مسألة المرجع الموضوعي، والوضع الميتافيزيقي للكليات: ويكفي الآن أن نشير إلى أن التصور الكلي أو التعريف يضعنا أمام شيء ثابت ودائم يقف أمامنا، من خلال امتلاكه لهذه الخصائص في عالم الجزئيات الفانية. وحتى لو اختفى من الوجود جميع البشر، فإن تعريف الإنسان بأنه «حيوان عاقل» سيظل كما هو. ومن ناحية أخرى فربما قلنا عن قطعة من الذهب أنها «ذهب حقيقي» مما يعني أن تعريف الذهب، بمقياس أو معيار كلي، يتحقق في هذه القطعة، وبالمثل نتحدث عن أشياء على أنها جميلة ـ قليلاً أو كثيراً ـ مما يعني أنها تقترب من معيار الجمال بدرجة كبيرة أو صغيرة، وهو معيار لا يتغير أو يختلف بالنسبة للموضوعات الجميلة في تجربتنا، لكنه يظل مستمراً وثابتاً «يحكم» ـ إنْ صحَّ التعبير ـ

جميع الموضوعات الجزئية الجميلة. وبالطبع ربما نخطيء فنفترض أننا نعرف مقياس الجمال. لكنا عندما نقول عن الأشياء إنها جميلة فإن ذلك يعني أن هناك مقياساً للجمال وإذا أخذنا مثالاً أخيراً قلنا إن علماء الرياضة يتحدثون ويعرّفون: الخط، والدائرة... إلخ في حين أن الخط الكامل والدائرة التامة لا يوجدان بين موضوعات التجربة، فليس ثمة ـ على الأكثر ـ سوى اقترابات من تعريف الخط وتعريف الدائرة. ومن ثم فهناك تقابل بين الأشياء الناقصة المتغيرة التي نلتقي بها في تجاربنا اليومية من ناحية، وبين التصور الكلي أو التعريف من ناحية أخرى. وإذن فمن السهل أن نرى كيف تأدي بسقراط إلحاق مثل هذه الأهمية للتعريف الكلي. لقد رأى مع سيطرة الاهتمام بالسلوك الأخلاقي، أن التعريف يقدم صخرة صلبة يستطيع أن يقف عليها البشر وسط بحر النظريات النسبية السوفسطائية. فالعدالة، مثلاً، وفقاً للأخلاق النسبية تتغير من مدينة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى مجتمع: فليس في استطاعتنا أن نقول أبداً إن العدالة هي كذا وكذا، وأن مثل هذا التعريف يصلح لجميع المدن. لكنا يمكن أن نقول فحسب إن العدالة في مدينة أثينا هي كذا، وفي تراقية هي كيت، إلا أننا إذا ما وصلنا ذات مرة إلى تعريف كلي للعدالة يعبّر عن الطبيعة الداخلية للعدالة، ويصلح لجميع البشر، عندئذ سوف يكون لدينا شيء مؤكد نبني عليه، ونستطيع أن نحكم لا فقط على الأفعال الفردية، بل أيضاً على القواعد الأخلاقية للدول المختلفة، بمقدار ما نجد التعريف الكلي للعدالة أو نبتعد عنه.

٢ ـ ويمكن أن نعزو إلى سقراط بحق، فيما يقول أرسطو «الحجج الاستقرائية»، فكما أنه من الخطأ أن نفترض أن سقراط عندما انشغل «بالتعريفات الكلية» كان معنياً بمناقشة الوضع الميتافيزيقي للكلي، فكذلك سيكون من الخطأ أن نفترض أنه عندما انشغل «بالحجج الاستقرائية» فإن سقراط كان معنياً بمشكلات المنطق. وعندما نظر أرسطو إلى الممارسات الفعلية لسقراط، ومنهجه، فإنه لخصها في مصطلحات فلسفية، إلا أننا لا ينبغي أن نفهم من ذلك أنه يعني أن سقراط طوّر نظرية واضحة في الاستقراء من منظور عالم المنطق.

فماذا كان المنهج العملي لسقراط؟ إنه يأخذ شكل «الجدل» أو المحادثة، فهو يدخل في محادثة مع شخص ما، ويحاول أن يستخرج من داخله أفكاره عن موضوع ما. فقد يعترف، مثلاً، بجهله عما هي الشجاعة، فيسأل محاوره عما إذا كان في استطاعته إلقاء أي

ضوء على الموضوع، أو أن يقود سقراط المحادثة في هذا الاتجاه، عندما يستخدم المحاور كلمة «الشجاعة» فإن سقراط يسأله: وما هي الشجاعة، معترفاً بجهله بها وبرغبته في أن يعرف معناها، وما دام رفيقه قد استخدم الكلمة فلابد أنه يعرف معناها، وعندما يقدم له تعريفاً أو وصفاً لها، يعترف سقراط برضاه التام، إلا أنه يلمح إلى أن هناك مشكلة صغيرة أو مشكلتين يود من المحاور توضيحها. وبالتالي يبدأ في طرح بعض الأسئلة ويترك للطرف الآخر أن يأخذ معظم الحديث، وإن كان يُبقي مسار المحادثة تحت سيطرته، وهكذا يستطيع أن يُبدي رأيه في عدم كفاية التعريف المقترح للشجاعة. فيعود المحاور إلى تعريف جديد أو إلى تعريف معدَّل، وهكذا تسير العملية حتى تصل ـ أو لا تصل ـ إلى نهاية ناجحة.

وعلى ذلك فإن الجدل يبدأ من تعريفات أقل كفاية إلى تعريفات أكثر كفاية، أو من النظر في أمثلة جزئية إلى التعريف الكلي. والواقع أن الحوار في بعض الأحيان لا يصل إلى نتيجة محددة[1]. إلا أن الهدف واحد في جميع الأحوال وهو الوصول إلى تعريف كلي حقيقي، وإذا ما سارت الحجة من الجزئي إلى الكلي، أو من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، فيمكن أن يقال، حقاً، إن ذلك هو مسار الاستقراء. ويذكر «زينوفون» بعض الظواهر الأخلاقية التي حاول سقراط البحث فيها آملاً أن تتدعم طبيعتها عن طريق التعريف مثل: التقوى واللاتقوى، العادل والظالم، الشجاعة والجبن[2]. وتعالج المحاورات المبكرة لأفلاطون نفس القيم الأخلاقية ـ فمحاورة «أوطيفرون» تعالج التقوى (ولا تصل إلى نتيجة) و«خارميدس»، تعالج العفة (ولا تصل إلى نتيجة) «وليسيس» تعالج الصداقة (ولا تصل إلى نتيجة) فالبحث يُعنى، على سبيل المثال، بطبيعة الظلم. والأمثلة التي تقدم: الغش، إلحاق الأذى، الاستعباد... الخ، ويشار عندئذ إلى أنه عندما تحدث هذه الأمور للأصدقاء يقع الظلم. غير أن الصعوبة التي تنشأ هي إذا ما سرق شخص ما مثلاً سيف صديق عندما تمر بهذا الصديق لحظات يأس ويريد أن يرتكب جريمة

---

(١) محاورات أفلاطون المبكرة، التي يمكن اعتبارها، في أمان، محاورات «سقراطية» في طابعها، تنتهي بصفة عامة دون أي نتيجة إيجابية أو معينة (المؤلف).

(٢) Mem. I, 1, 16.

الانتحار، فلا يقع ظلم في هذه الحالة. ولا يكون هناك ظلم من جانب الأب إذا مارس الضغط على ابنه المريض ليجبره على تناول الدواء الذي يعمل على شفائه. ويبدو من ثم أن الأفعال لا تكون ظالمة إلا إذا مورست ضد الأصدقاء بقصد إيذائهم(١).

٣ ـ وقد يبرهن الجدل بالطبع على شيء يُغضب، ويربك، ويذل أولئك الذين اتضح جهلهم أو تحطمت ثقتهم الزائدة ـ وربما داعبت خيال الشباب الذين التفوا حول سقراط ليشاهدوا الكبار من ذويهم وقد «وضعوا في مأزق حرج» ـ إلا أن هدف سقراط لم يكن الإذلال أو الإرباك، وإنما اكتشاف الحقيقة لا بوصفها فكراً نظرياً خالصاً، بل من منظور الحياة الصالحة أو الخيّرة: لكي تسلك سلوكاً سليماً، فلابد لك أن تعرف ما هي الحياة الصالحة أو الخيّرة. ومن ثم فإن «تهكمه»، واحترافه للجهل، كان جاداً، فهو لم يكن يعرف ويريد أن يكتشف، ويريد أن يحض الآخرين على أن يفكروا لأنفسهم، وأن يقدموا فكراً حقيقياً للعمل البالغ الأهمية الذي تسير عليه نفوسهم. ولقد كان سقراط مقتنعاً أتمّ الاقتناع بقيمة النفس؛ بمعنى الذات المفكرة المريدة، ورأى بوضوح أهمية المعرفة، وأهمية الحكمة الحقة، إذا ما أردنا رعاية النفس بطريقة صحيحة. فما هي القيم الحقيقية للحياة البشرية، التي يمكن أن تتحقق في السلوك؟ لقد أطلق سقراط على منهجه اسم «التوليد»، ليس فقط على سبيل التلميح لمهنة أمه، بل لكي يعبر عن نيته في مساعدة الآخرين على استخراج الأفكار الصحيحة من أذهانهم، مع مراعاة الفعل الصواب. وإذا كان ذلك كذلك فمن السهل أن نفهم لماذا أعطى سقراط كل هذه الأهمية للتعريف، فهو لم يكن متحذلقاً، بل مقتنعاً أن المعرفة الواضحة للحقيقة جوهرية للسيطرة الحقة على الحياة. وهو يريد أن يولد أفكاراً صحيحة في صورة تعريف واضح، لا من أجل غاية نظرية، بل من أجل هدف عملي. ومن هنا كان انشغاله بالأخلاق.

٤ ـ لقد سبق أن ذكرتُ أن اهتمام سقراط كان اهتماماً أخلاقياً بالدرجة الأولى. ولقد قال أرسطو بوضوح تام أن سقراط: «انشغل بالمسائل الأخلاقية»(٢). ومن ناحية أخرى «انشغل سقراط بفضائل الشخصية: وأصبح ـ لارتباطه بهذه الفضائل ـ أول مَنْ طرح مشكلة التعريفات الكلية»(٣). ولا شك أن عبارة أرسطو هذه هي وليدة صورة سقراط كما رسمها «زينوفون».

---

(١) Mem. 4.2. 14FF.

(٢) Metaph. A. 987 b 1 - 2 .

(٣) Metaph. M. 1, 078 b 17 - 19 .

ويروي أفلاطون في محاورة «الدفاع» مهنة سقراط أثناء محاكمته: «إنه فعل أقصى ما يستطيع عمله لمساعدة كل إنسان محاولاً إقناع كل فرد فيكم بأنه ينبغي عليه أن يلتفت إلى نفسه، وأن يبحث عن الفضيلة والحكمة قبل أن يهتم بمصالحه الخاصة وأن ينظر إلى الدولة قبل أن يهتم بمصالح الدولة. وأن ذلك لابد أن يكون الترتيب الذي ينبغي عليه أن يراعيه في كل سلوكه»(١). ولقد كانت تلك هي «رسالة» سقراط الذي نظر إليها على أنها فرضتها عليه إلهة دلفي، أن يثير في الناس العناية بأنبل ما فيهم: النفس، من خلال اكتساب الحكمة والفضيلة. ولم يكن بذلك مجرد منطقي متحذلق، ولا مجرد ناقد هدّام. بل مفكر صاحب رسالة فإذا ما نقد وعارض الآراء السطحية والافتراضات المستهترة، فإن ذلك لا يرجع إلى رغبة عابثة أو طائشة لممارسة مهارته الجدلية الفائقة. بل إلى رغبته في الارتفاع بالخير الموجود عند محاوريه، وأيضاً لكي يعلم نفسه. إننا لا نتوقع، بالطبع، أن تنفصل الاهتمامات الأخلاقية انفصالاً تاماً عند المواطن في دولة المدينة اليونانية. ذلك لأن اليوناني كان أساساً مواطناً، وكان عليه أن يعيش حياة صالحة في إطار المدينة. وهكذا فإن زينوفون يخبرنا أن سقراط بحث وتساءل: «ما هي دولة المدينة، وماهي بداية هذا العالم، وما هو أصل هذه الكائنات». ونحن نجد عبارة سقراط في محاورة «الدفاع» عن الاهتمام بالدولة ذاتها قبل النظر في مصلحة الدولة(٢). غير أن سقراط لم يكن مهتماً بالجانب السياسي بما هو كذلك، وإنما كان مهتماً ـ كما تدل الملاحظة الأخيرة، وكما هو واضح من حياة سقراط نفسها ـ بالحياة السياسية من جانبها الأخلاقي. لقد كان من الأهمية العظمى بالنسبة للرجل اليوناني الذي يريد أن يعيش حياة فاضلة، أن يتحقق مما هي عليه الدولة، وكذلك معنى المواطن، لأننا لا نستطيع أن نُعنى بالدولة ما لم نعرف طبيعة الدولة وماذا عسى أن تكون الدولة الفاضلة. كما أنه يسعى إلى المعرفة كوسيلة للفعل الأخلاقي.

٥ ـ هذه العبارة الأخيرة تستحق بعض التطوير، طالما أن النظرية السقراطية فيما يتعلق بالعلاقة بين المعرفة والفضيلة تتميز بها الأخلاق السقراطية، فعند سقراط أن المعرفة والفضيلة شيء واحد، بمعنى أن الرجل الحكيم هو مَنْ يعرف ما الصواب، ويفعل

(١) Apol. 36.

(٢) Xenophon. I, I 16 Apol. 36.

أيضاً ما هو صواب. وبعبارة أخرى لا أحد يفعل الشر وهو يعلم ذلك، ويكون غرضه فعل الشر، فلا أحد يختار الشر بما هو كذلك.

هذه «العقلانية الأخلاقية» تبدو لأول وهلة في تناقض صارخ مع وقائع الحياة اليومية؛ ألسنا على وعي بأننا نحن أنفسنا نفعل أحياناً عن عمد ما نعرف أنه خطأ؟ وألسنا نكون مقتنعين أن الناس الآخرين يسلكون أحياناً نفس السلوك؟ ونحن عندما نتحدث عن إنسان ونقول إنه مسئول عن سلوكه السيء،ألسنا نعتقد أنه فعل هذا الفعل مع علمه أنه سيء؟ فإذا كان لدينا ما يبرر أن نفترض أنه لا يلام لجهله بسوء السلوك، فإننا في هذه الحالة لا نعتبره مسئولاً أخلاقياً عما فعل. ومن ثم فنحن نميل إلى الاتفاق مع أرسطو - عندما انتقد التوحيد بين المعرفة والفضيلة. على أساس أن سقراط نسى الجوانب اللامعقولة في النفس، ولم يلاحظ ملاحظة كافية واقعة الضعف الأخلاقي الذي يؤدي بالمرء إلى أن يفعل ما يعرف أنه خطأ[١].

ولقد قيل: كما أن سقراط نفسه كان متحرراً من تأثير الانفعالات الطاغية فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي، فقد مال إلى أن ينسب نفس هذا الوضع إلى الآخرين، ومنتهياً إلى أن الفشل في فعل ما هو صواب يرجع إلى الجهل أكثر منه إلى الضعف الأخلاقي. كما قيل أيضاً إن سقراط عندما وحّد بين الفضيلة والمعرفة أو الحكمة لم يكن في ذهنه أي نوع من المعرفة، بل الاقتناع الشخصي الحقيقي. ومن هنا يشير برفسور «ستيس» إلى أن الناس يمكن أن يذهبوا إلى الكنيسة ويقولون إنهم يؤمنون أن خيرات هذا العالم لا تساوي شيئاً، في حين أنهم يسلكون كما لو أن هذه الخيرات هي الشيء الوحيد الذي له قيمة. وليس هذا هو نوع المعرفة التي كان سقراط يضعها في ذهنه: فهو يقصد الاقتناع الشخصي الحقيقي[٢].

وقد يكون ذلك كله صحيحاً، لكن لا يزال من المهم أن نضع في ذهننا ما الذي كان سقراط يعنيه بكلمة «صواب» . فعند سقراط أن الفعل الصواب هو فعل ذو نفع حقيقي،

---

(١) Eth. Nic. 114 5 b.

(٢) تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية ص ١٤٧ - ١٤٨ . ومع ذلك فإن برفسور ستيس يعتقد «أن نقد أرسطو لسقراط لا يمكن الرد عليه».

بمعنى أنه ينمي سعادته الحقة. فكل إنسان يسعى بالطبع إلى سعادته الخاصة أو إلى خيره الخاص. لكن ليست كل أنواع الأفعال الممتعة التي تظهر في وقت ما، تعمل على تنمية سعادة المرء الحقة. فقد يكون، مثلاً، من الممتع لشخص ما أن يكون ثملاً على الدوام، لا سيما إذا ما كان يعاني من حزن طاغ. لكن ذلك لا يمثل خيره الخاص فضلاً عن أنه يجلب له الموت، ويميل إلى أن تستعبده هذه العادة. وهي تسير ضد ممارسته لأعلى القوى التي يمتلكها، والتي تميزه عن الحيوانات ـ وأعني بها: العقل فإذا كان المرء ثملاً باستمرار، وإذا ما اعتقد أن ذلك هو خيره الحقيقي فإنه يخطىء بسبب الجهل دون أن يتحقق مما يعنيه الخير الحق بالنسبة له. ولابد أن سقراط سيقول: إذا ما عرف أن خيره الخاص والاتجاه نحو سعادته يتطلبان أن لا يكون ثملاً، فإنه في هذه الحالة لن يسكر. ولابد أنه سيتفق مع أرسطو في أن المرء قد يعرف جيداً أن الاعتياد على عادة السكر لن يؤدي به إلى سعادته النهائية، ومع ذلك يظل يعتاد على هذه العادة. فلا شك أن ذلك صحيح ويبدو أنه لا يمكن إنكار نقد أرسطو لكن عند هذه النقطة يمكن أن نلاحظ (مع ستيس) أن المرء إذا ما كان لديه اقتناع شخصي حقيقي بأن عادة السكر شيء سيء، فإنه لن يعتادها. وذلك لا يفلت من اعتراض أرسطو، وإنما يساعدنا في فهم كيف استطاع سقراط أن يقول ما قال لكن كأمر واقع: ألم يكن هناك قدر من الصحة فيما قاله سقراط، إذا نظرنا إليه من منظور علم النفس؟ فالمرء قد يعرف ـ من الناحية العقلية ـ أن السكر لن يؤدي إلى سعادته النهائية ولا إلى كرامته كإنسان. لكن عندما يأتي إليه دافع الشراب فإنه قد يحول انتباهه بعيداً عن هذه المعرفة ويركز على حالة النشوة ـ نشوة السكر كما يراها في خلفية حياته التعسة. حتى تستحوذ تلك الحالة، وكذلك الرغبة، على كل انتباهه وتحمل خاصية الخير الحق. وعندما تنتهي حالة الانتعاش فإنه يتذكر أن السكر شر ويعترف قائلاً: «نعم لقد اقترفت خطأ، وأعرف أنه خطأ». لكن الحقيقة تظل باقية وهي أنه في اللحظة التي يستسلم فيها لدافع الشراب، تهرب تلك المعرفة من مجال انتباه الذهن، حتى ولو كان جديراً باللوم.

بالطبع ينبغي علينا أن لا نفترض أن منظور المنفعة عند سقراط هو الذي يتصور ما يمكن أن يكون متعة تالية. الرجل الحكيم يتحقق من أن ضبط النفس هو أكثر امتيازاً من

عدم السيطرة عليها، وأن من الأفضل أن تكون عادلاً من أن تكون ظالماً، وأن تكون شجاعاً أفضل من أن تكون جباناً، و«الأفضل» أو «الأكثر امتيازاً» هنا يعني ما يؤدي إلى الصحة الحقيقية وإلى الانسجام الحق للنفس. ولا شك أن سقراط كان يرى أن المتعة خير، إلا أنه كان يعتقد أن المتعة الحقيقية والسعادة الدائمة تلازم الرجل الأخلاقي أكثر من الرجل اللاأخلاقي. وأن السعادة لا تعتمد على وفرة الخيرات الخارجية.

وفي الوقت الذي لا نستطيع أن نقبل فيه موقف سقراط العقلاني المسرف في عقلانيته، لأننا نتفق مع أرسطو في أن الضعف الأخلاقي هو حقيقة مال سقراط إلى التغاضي عنها، فإننا مع ذلك نجلّ الأخلاق عند سقراط ونقدرها حق قدرها. لأن الأخلاق العقلية لابد أن تتأسس على الطبيعة البشرية وعلى ما في هذه الطبيعة بما هي كذلك عن خير. ومن ثم فعندما استثنى هيبياس من القوانين العديدة تلك التي تختلف من دولة إلى دولة، ملاحظاً أن تحريم المعاشرة الجنسية بين الآباء وأطفالهم لم يكن تحريماً كلياً شاملاً، فقد أجاب سقراط، بحق، أن انحطاط الجنس الذي ينتج من مثل هذه المعاشرة يبرر هذا التحريم[1]. وذلك يعادل الالتجاء إلى ما لابد أن نسميه «بالقانون الطبيعي» الذي هو تعبير عن طبيعة الإنسان ويؤدي إلى تطورها المنسجم. والواقع أن مثل هذه الأخلاق غير كافية، طالما أن القانون الطبيعي لا يمكن أن يكتسب قوة أخلاقية ملزمة: ملزمة من حيث الضمير - على الأقل بمعنى «الواجب» في تصورنا الحديث - ما لم يكن لها أساس ميتافيزيقي: مؤسساً على مصدر متعال وهو الله الذي تعبر إرادته - في نظر الإنسان - عن القانون الطبيعي. لكن على الرغم من أنه غير كاف فإنه يدعم حقيقة بالغة الأهمية والقيمة وهي جوهرية في تطوير الفلسفة الأخلاقية العقلية وتقول: ليست «الواجبات» أوامر تعسفية أو تحريمات بسيطة بغير معنى، وإنما ينبغي النظر إليها من حيث علاقتها بالطبيعة البشرية بما هي كذلك، فالقانون الأخلاقي يعبر عن الخير الحقيقي للإنسان. لقد كانت الأخلاق اليونانية يسيطر عليها طابع السعادة (قارن مذهب الأخلاق عند أرسطو). وعلى الرغم من أننا نعتقد أنها بحاجة إلى أن تستكمل بالتأليه Theism حتى تحقق تطورها الحقيقي، فإنها بقيت - حتى في حالتها الناقصة - المجد الدائم في الفلسفة اليونانية.

---

(١) Xen. Mem. IV, 4 19FF.

الطبيعة البشرية هي ثابتة ومطردة، وكذلك القيم الأخلاقية هي ثابتة ومطردة، ولقد كانت شهرة سقراط التي لم تنقطع أنه تبيّن ثبات هذه القيم وسعى إلى تحديدها في تعريفات كلية بحيث يمكن أن تكون مرشداً ومعياراً للسلوك البشري[١].

٦ ـ ينتج من التوحيد بين الحكمة والفضيلة: وحدة الفضيلة. فالواقع أنه لا توجد سوى فضيلة واحدة، تستبصر ما هو خير للإنسان وما يؤدي حقاً إلى صحة النفس وانسجامها. غير أن هناك نتيجة أكثر أهمية هي إمكان تعليم الفضيلة. وبالطبع أعلن السوفسطائيون أنهم يعلّمون فن الفضيلة، إلا أن سقراط اختلف عنهم لا فقط في واقعة أنه أعلن نفسه مُعلّمًا، بل أيضاً في واقعة أن بحوثه الأخلاقية كانت موجهة لاكتشاف معايير أخلاقية كلية وثابتة. لكن على الرغم من أن منهج سقراط كان منهجاً جدلياً وليس منهج محاضرة، فإنه ينتج بالضرورة من توحيده بين الفضيلة والمعرفة أن الفضيلة يمكن تعلمها. لكن لابد لنا من وضع تمييز: فالمعرفة العقلية لما هي الفضيلة يمكن غرسها في النفوس عن طريق التهذيب، لكن ليس غرس الفضيلة نفسها. لكن إذا ما شددنا على أن الحكمة هي الاقتناع الشخصي الحقيقي، عندئذ إذا ما كان من الممكن تعلم مثل هذه الحكمة، فربما كان من الممكن تعلم الفضيلة أيضاً «النقطة المرئية» التي ينبغي ملاحظتها هي أن «تعاليم» سقراط لم تكن تعني تهذيباً فكرياً محضاً، وإنما هي بالأحرى تقود الإنسان إلى الاستبصار الحقيقي. ومع ذلك فعلى الرغم من أن هذه المتناقضات تجعل نظرية سقراط بلا شك في إمكان تعلم الفضيلة أكثر وضوحاً ومعقولية، إذ يظل من الصواب أنه في هذه النظرية تظهر المغالاة في النزعة العقلية الأخلاقية عنده مرة أخرى. وإصراره، مثلاً، على أن الطبيب هو الرجل الذي تعلم الطب، وكذلك الإنسان العادل هو الذي تعلم ما هو العدل.

---

(١) لم يكن لدى جميع المفكرين الاستعداد للقول بأن الطبيعة البشرية ثابتة ومطردة. لكن ليس ثمة دليل حقيقي يظهرنا على أن الرجل «البدائي» يختلف اختلافاً جوهرياً عن الرجل الحديث. كما أننا ليس لدينا ما يبرر افتراض أن نوعاً من البشر سيظهر في المستقبل وسوف يكون مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن الإنسان الحالي (المؤلف).

٧ ـ ولا يحتمل أن تجعل النزعة العقلية سقراط يفضل بصفة خاصة الديمقراطية على نحو ما تمارسها أثينا. فإذا كان الطبيب هو الإنسان الذي تعلّم الطب، وإذا لم يثق المريض في علاج شخص ليست لديه معرفة بالطب، فليس من المعقول أن نختار الموظفين الرسميين بالقرعة أو حتى بالتصويت بواسطة حشد لا تجربة له[١]. إن الحكام الحقيقيين هم أولئك الذين يعرفون كيف يحكمون. فإذا كنا نرفض أن نعيّن قبطان السفينة رجلاً يخلو من كل معرفة عن فن الملاحة أو لا يعرف الطريق الذي سوف يسلكه، فلماذا نوافق على تعيين حاكم المدينة شخصاً لا يعرف فن الحكم، ولا يعرف شيئاً عن خير المدينة أو صالحها؟

٨ ـ أما فيما يتعلق بالدين فيبدو أن سقراط كان يتحدث عن «الآلهة» بصفة عامة بصيغة الجمع، وهو يعني بذلك آلهة اليونان التقليديين، إلا أن المرء يستطيع أن يميز في كلامه ميلاً نحو تصور أكثر نقاء للألوهية. وهكذا نجد أن المعرفة بالآلهة ـ عند سقراط ـ ليست محدودة، فهي حاضرة في كل مكان وتعرف كل شيء عما يُقال أو يُفعل. ولما كانت تعرف أفضل ما هو خير، فينبغي إذن على الإنسان أن يُصلّي من أجل الخير لا من أجل أشياء جزئية خاصة مثل الذهب[٢]. وأحياناً يتصدر عنده الإيمان بإله واحد[٣]، إلا أن سقراط لم يبد أدنى اهتمام، فيما يظهر، بمسألة التوحيد أو الشرك، (بل حتى أفلاطون وأرسطو أفسحا مجالاً لآلهة اليونان).

ويذهب سقراط إلى أنه : كما أن جسم الإنسان مكون من عناصر جُمعت من العالم المادي، فكذلك عقل الإنسان جزء من العقل الكلي أو روح العالم[٤]. ولقد طوّر آخرون هذه الفكرة. كما طوروا أيضاً تعاليمه عن الغائية وهي أنثروبولوجية في طابعها (تعتبر الإنسان مركزاً للكون). فليست أعضاء الحس هي وحدها التي أعطيت إلى الإنسان حتى

---

(١) Mem. 1.2,9;3,9,10 .

(٢) Mem. 1.2,3 .

(٣) Mem. 1.4,5,7 .

(٤) Mem. 1.4,8 .

تمكنه من ممارسة الحواس المناظرة، بل هناك أيضاً الغائية الأنثروبولوجية التي تمتد إلى الظواهر الكونية. (مفترضة أن الإنسان هو غاية الكون القصوى). وهكذا فقد أعطتنا الآلهة النور الذي بدونه لا نستطيع أن نرى، وتظهر النعمة الإلهية في عطايا مثل الطعام الذي صنعته الأرض من أجل الإنسان. ولا تقترب الشمس من الأرض إلى الحد الذي تحرق به الإنسان، ولا تبتعد من الأرض إلى الحد الذي لا يستطيع معه أن يشعر بالدفء. ومثل هذه الاعتبارات طبيعية عند الإنسان الذي يدرس في مدرسة الكسمولوجيين، وأصيب بإحباط للاستخدام البسيط الذي استخدم فيه انكساجوراس مبدأ العقل. غير أن سقراط لم يكن كسمولوجياً «أو لاهوتياً». وعلى الرغم من أنه يسمى المؤسس الحقيقي للغائية من حيث «النظر إلى العالم»[1]. فقد كان ـ كما رأينا ـ مهتماً أساساً بالسلوك الإنساني[2].

٩ ـ الصورة التي رسمها أرستوفان لسقراط في مسرحية «السحب» لا ينبغي أن تعوقنا[3] لقد كان سقراط تلميذاً لقدماء الفلاسفة، ومن المسلّم به أنه تأثر بتعاليم أنكساجوراس. أما بالنسبة للسمة «السوفسطائية» التي ألصقت به في مسرحية «السحب» فعلينا أن نتذكر أن سقراط مثل السوفسطائيين ـ كان يركز انتباهه على الذات أعني على الإنسان كما كان شخصية عامة مألوفة ومعروفة لكل مَنْ استمع إلى نشاطه الجدلي، ولا شك أنه كان يبدو في نظر البعض «عقلانياً» هداماً من الناحية النقدية، ومعارضاً للتقاليد من حيث ميوله. وحتى لو افترضنا أن أرستوفان نفسه قد تبيّن أوجه الاختلاف الموجودة بين سقراط والسوفسطائيين ـ وهي الاختلافات التي لم تكن واضحة تماماً ـ فسوف ينتج عن ذلك بالضرورة أنه لابد أن يكون قد عبّر عن هذا قبل جمهور المستمعين ومن المعروف عن أرستوفان أنه كان من مناصري التراث والتقاليد ومعارضاً للسوفسطائيين.

(١) Ueb - Praechter p. 145 .

(٢) CF. Mem, I, 1, 10 - 15 .

(٣) فهي صورة كاريكاتورية ـ وهي مثل أو صورة من هذا القبيل لها قدر من الواقع إنْ كانت صادقة.

رابعاً: محاكمة سقراط وموته:

يظهر سقراط عام ٤٠٦ق.م. شجاعة أدبية أخلاقية عندما رفض الموافقة على طلب بأن يحاكم القادة الثمانية معاً المتهمين بالإهمال في حملة الأرجينوساي (Arginusae[١]) فذلك ضد القانون، ويعدّ استدعاء لإعدام سريع، وكان سقراط في ذلك الوقت عضواً في لجنة الشيوخ. ولقد ظهرت شجاعته الأدبية مرة أخرى عندما رفض طلباً لحكومة الثلاثين في عام ٤٠٤/٤٠٣ بأن يقوم بدور في القبض على ليون سلانيس Leon Salenis الذي كان ينوي الأوليجاركيون إعدامه، وربما مصادرة أملاكه. لقد أرادوا توريطه مثل كثير من المواطنين المرموقين، بقدر الإمكان، فيما يفعلون، مع النظر بلا شك إلى الحساب النهائي[٢]. غير أن سقراط رفض أن يشاركهم جرائمهم، وعلى الأرجح كان سيدفع حياته ثمناً لهذا الرفض لو لم تسقط حكومة الثلاثين.

قُدّم سقراط إلى المحاكمة في عام ٤٠٠/٣٩٩ ـ قدّمه قادة الديمقراطية العائدة. انيتوس Anytus رجل السياسة الذي بقي في الخلف. وميليتس الذي حرض على إقامة الدعوى. وقد سُجّل الاتهام أمام محكمة الملك أرخون Archon على النحو التالي:[٣]

«يتهم ميلتوس بن ميليتس من منطقة بتيثوس Pithus يتهم سقراط بن سفروينكس من

---

(١) يذكر أفلاطون في محاورة الدفاع أن سقراط امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن الموافقة على محاكمة قادة حملة «الأرجينوساي» الذين تركوا الأسطول يغرق بآلاف البحارة بعد أن هبت عاصفة عاتية عليه. لأنه اعتبر المحاكمة غير قانونية ـ وكان موقف سقراط صدمة للسياسة الديمقراطية التي كانت تشم رائحة الخيانة في تصرف هؤلاء القادة (المترجم).

(٢) يروي أفلاطون القصة في الرسالة السابقة على النحو التالي:

«كان مما فعلوه [الطغاة الثلاثون] أن أمروا بتكليف صديق شيخ عزيز ـ وهو سقراط الذي لا أتردد عن وصفه بأنه كان أعدل الناس في ذلك الزمان ـ مع نفر آخر من الرجال بالقبض على أحد المواطنين [وهو ليون سلانيس] وإحضاره بالقوة لتنفيذ حكم الإعدام فيه. ولم يكن لهم غرض من ذلك بطبيعة الحال سوى إقحام سقراط في أعمالهم، سواء رضي عن ذلك أو لم يرض. غير أنه لم يخضع لأمرهم. وفضّل أن يخاطر بكل شيء على المشاركة في جرائمهم..» ٣٢٥ أ ـ والترجمة للدكتور عبد الغفار مكاوي في كتابه «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون» كتاب الهلال أغسطس ١٩٨٧ العدد ٤٤ ـ ص ١٢٦ (المترجم).

(٣) Diog Laert., 2.40.

منطقة أولوبكاي Alopecae بناء على قسمه، بالتهمة الآتية: إن سقراط مذنب ـ من حيث أنه لا يعبد الآلهة التي تعبدها الدولة. بل أدخل طقوساً دينية جديدة وغير مألوفة[1] ـ وأكثر من ذلك إنه مذنب من حيث إنه يفسد الشباب. وهي تهمة عقوبتها الموت». والتهمة الأولى لم تتحدد أبداً على نحو واضح وعلني، وربما كان السبب أن الاتهام كان يعتمد على تذكر المحلفين لسمعة «الكسمولوجيين الأيونيين القدامى، أو ربما كان يعتمد على تدنيس الأسرار المقدسة عام ٥١٤ الذي كان القبيادس متورطاً فيها. لكن لا توجد إشارة إلى إمكان العفو العام بالنسبة للتجديف عام ٤٠٤ / ٤٠٣ الذي كان أنيتوس Anytus المحرض الرئيسي عليه. أما التهمة الثانية وهي إفساد الشباب فهي تعني في الواقع أن سقراط كان يغرس في نفوس الشباب نقد الديمقراطية الأثينية، ولا شك أنه يقبع خلف ذلك كله فكرة تقول إن سقراط كان مسئولاً عن «تربية ألقبيادس وكريتياس» ألقبياس الذي كان قد قام بزيارة اسبرطة، وقاد الأثينيين إلى هذه الأزمات، وكرتياس الذي كان من أعظم الأوليجاركيين عنفاً. ومرة أخرى لم يكن من الممكن أن يذكر ذلك علانية في العفو العام الذي صدر عام ٤٠٤ / ٤٠٣، لكن المستمعين يستطيعون أن يدركوا بسهولة تامة ما الذي يعنيه ذلك. وهذا هو السبب في أن أيخينس قال بعد ذلك بخمسين سنة «لقد حكمتم على سقراط السوفسطائي بالموت لأنه قام بتربية كريتياس»[2].

ولا شك أن المتهمين افترضوا أن سقراط سوف يذهب باختياره إلى المنفى دون انتظار للمحاكمة، ولكنه لم يفعل وبقي في أثينا ليحضر المحاكمة عام ٣٩٩ ويدافع عن نفسه أمام القضاء. وربما قام سقراط أثناء المحاكمة بكثير من الخدمة العسكرية وتحدى كريتياس أثناء حكم الأوليجاركية، لكنه ذكر هذه الوقائع مقترنة بتحديه للديمقراطية في مسألة محاكمة القادة. فأدانته المحكمة بالإعدام بالأغلبية، فكان ٦٠ صوتاً أو ستة أصوات من مجموع المحلفين البالغ عددهم ٥٠٠ أو ٥٠١[3]. وبقي على سقراط أن

(١) Diogen. Laert. 2, 40.

(٢) Diogen. Laert. 2, 40.

(٣) قارن محاورة الدفاع ١٣٦أ. (وقراءة العدد ليس مؤكداً تماماً) ويذهب ديوجنيز اللايرتي (٢، ٤١)، وكذلك بيرنت، وتيلور إلى أن أفلاطون يقول إن سقراط أدين بأغلبية ٦٠ صوتاً على افتراض أن التصويت كان ٢٨٠ ضد ٢٢٠ من مجموع أصوات المحلفين البالغ ٥٠٠ صوتاً (المؤلف).

يقترح عقوبة بديلة ومن الواضح أن القرار الحكيم هو اقتراح عقوبة الإعدام، فلو أن سقراط اقترح عقوبة النفي، فمن المؤكد أن هذه العقوبة البديلة لعقوبة الإعدام كانت ستقبل. غير أن سقراط اقترح أن تكون «مكافأته» وجبات مجانية في «البرنتانيوم Pryntaneum..»[1]، وبعد ذلك يوافق على غرامة صغيرة ـ وذلك كله دون أدنى محاولة للتأثير في المحلفين، كما جرت العادة، بأن يحضر زوجته وهي تبكي مع أطفاله إلى المحكمة. ولقد تضايق المحلفون من سلوك سقراط المتكبر، فحكموا عليه بالموت بأغلبية كبيرة تزيد عن المرة التي رأوا فيها أنه مذنب[2]. ولقد تأخر تنفيذ الحكم حوالي شهر في انتظار عودة «السفينة المقدسة» من ديلوس Delos (في ذكرى تخليص تتيوس للمدينة من الإتاوة التي فرضها الملك مينوس ملك Knossos سبع بنين وبنات)[3]. وكان هناك وقت كاف لترتيب الهرب الذي أعدّه أصدقاء سقراط بالفعل. إلا أن سقراط رفض أن يستفيد من العرض الذي قدموه، على أساس أن مثل هذا العمل سيكون ضد مبادئه، ولقد روى أفلاطون في محاورة «فيدون» آخر أيام سقراط على هذه الأرض، وهو يوم قضاه سقراط متحدثاً عن خلود النفس مع أصدقائه من طيبة: قيبيس وسيمياس[4]. وبعد أن تجرع الشراب السام ورقد وهو يحتضر كانت آخر كلمات «أنا مدين بديك لأسكليبس فلا تنسى ياأقريطون أن ترد هذا الدين» وعندما سرى السم حتى وصل إلى القلب كانت هناك حركة متشنجة ثم مات. «وأدرك أقريطون ذلك، فأغلق فمه وعينه. هكذا ياأشكراتس قضى صديقنا الذي أدعوه بحق أحكم مَنْ عرفت من الناس، وأوسعهم عدلاً وأكثرهم فضلاً... »[5].

---

(١) قصر الضيافة في أثينا وكان مخصصاً لكبار الزوار، والسفراء، وكبار القضاة... الخ (المترجم).

(٢) يقول ديوجنز اللايرتي (٢، ٤٢) أن الأغلبية كانت ٨٠ صوتاً بزيادة عن الأغلبية الأولى. وعند بيرنت وتيلور أن التصويت الثاني لابد بذلك أن يكون ٣٦٠ في صف عقوبة الموت ضد ١٤٠ صوتاً (المؤلف).

(٣) كان الملك مينوس Minos قد فرض على الأثينيين أن يقدموا سبعة من شبابهم وفتياتهم كضريبة عليهم لتقديمهم إلى الوحش «المينتور». فأبحر «تتيوس» بسفينة شراعها أسود لقتل الوحش والعودة بشباب أثينا، ولما نجح غير الشراع إلى اللون الأبيض، كان الأثينيون يحتفلون بهذه الذكرى وينتظرون هذه السفينة المقدسة حتى تعود (المترجم).

(٤) لا تعني هذه الملاحظة التحيز إلى وجهة النظر القائلة بأن نظرية الصور (المثل) لا ينبغي أن تُنسب إلى سقراط (المؤلف).

(٥) محاورة فيدون ١١٨ (المؤلف) الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود ص ٢٠٨ (المترجم).

" الفصل الخامس عشر "

"صغار المدارس السقراطية"

لا ينبغي أن تؤخذ عبارة «صغار المدارس السقراطية» على أنها تشير إلى أن سقراط أسس أية مدرسة محددة .ولا شك أنه كان يأمل أن يؤسس الآخرون هذه المدرسة لتواصل مهمة إثارة عقول الناس، لكنه لم يجمع حوله عُصبة من التلاميذ، ولم يترك خلفه إرثاً لنظرية محددة. غير أن مفكرين مختلفين ممن كانوا تلاميذ لسقراط ـ بدرجة كبيرة أو صغيرة ـ يؤكدون هذه المسألة أو تلك من تعاليمه، مضيفين إليها أيضاً عناصر مختارة من مصادر أخرى. ومن هنا فإن "دكتور بريختر" يطلق عليهم اسم «السقراطيين المتحيزين» لا بمعنى أن هؤلاء المفكرين لم يفعلوا شيئاً سوى إعادة إنتاج جوانب معينة من تعاليم سقراط، بل بمعنى أن كل مفكر منهم كان استمراراً للفكر السقراطي في اتجاه خاص، في حين أننا نراهم من ناحية أخرى قد حوروا ما أخذوه من الفلسفات السابقة حتى يجعلوه منسجماً مع التراث السقراطي[١]. ومن ثم فإن الاستخدام للاسم «صغار المدارس السقراطية» هو بطريقة ما اسم غير مناسب؛ إلا أنه يمكن استخدامه إذا ما فُهم على أنه يعني أن الارتباط بين بعض هؤلاء المفكرين وبين سقراط لم يكن سوى ارتباط ضئيل.

أولاً: مدرسة ميغارا

يبدو أن إقليدس الميغاري (ولا ينبغي الخلط بينه وبين إقليدس عالم الرياضيات) كان أحد تلامذة سقراط المبكرين. وإذا صحّت الرواية، فقد واصل ارتباطه بسقراط رغم منع المواطنين الميغاريين له (عام ٤٣١ ـ ٤٣٢) من دخول أثينا. فقد كان يدخل المدينة متنكراً في ثياب النساء[٢]. وكان حاضراً عند موت سقراط في عام ٤٠٠/ ٣٩٩ وبعد هذه الحادثة اتخذ أفلاطون وغيره من السقراطيين ملاذهم عند إقليدس في ميغارا.

---

(١) Veberweg - Praechter, p. 155.

(٢) Gell, Noct. Att., 6, 10.

ويبدو أن إقليدس عرف مذهب الإيليين الذي عدّله بتأثير الأخلاق السقراطية بحيث يتصور الواحد على أنه الخير. كما أنه نظر إلى الفضيلة على أنها وحدة. ويذهب ديوجنز اللابرتي إلى أن إقليدس يرى أن الواحد يُعرف بأسماء كثيرة، كما إنه وحّد الواحد مع الله، ومع العقل[1]. ومن الطبيعي أن ينكر وجود مبدأ مضاد للخير.

فذلك المبدأ لابد أن يكون متعدداً وهو ما اعتبره الأيليون وهماً. وربما قلنا أنه بقي نصيراً للمذهب الايلي، رغم تأثير سقراط عليه.

لقد تطورت الفلسفة الميغارية تحت تأثير «يوبليدز» بصفة خاصة إلى فلسفة مراء ومجادلة Eristic مزجت بين حجج مختلفة وبارعة تستهدف دحض مواقف معينة عن طريق «برهان الخُلف Reductio ad Absurdum». فمثلاً المشكلة الشهيرة: «ليست حبة القمح كومة: أضف حبة قمح، ومع ذلك لن تكون هناك كومة: فإذن متى تبدأ الكومة في الظهور؟».. وهي حجة مخصصة لبيان أن الكثرة مستحيلة، على نحو ما أراد «زينون» أن يبيّن استحالة الحركة وهناك مشكلة محيّرة أخرى ينسبها البعض إلى ديودورس الكروني وهو فيلسوف ميغاري آخر تقول: «ما لم تفقده، لا يزال معك، وأنت لم تفقد قرنين، ومن ثم فلك إذن قرنان». أو: «لقد كانت الكترا Electra تعرف شقيقها أوريست Orestes، إلا أن الكترا لم تعرف شقيقها أوريست (الذي يقف أمامها متنكراً) وإذن فالكترا لا تعرف ما تعرفه»[2]. فيلسوف آخر من المدرسة الميغارية هو ديودور الكروني (الذي ذكرناه فيما سبق) وحّد بين ما هو فعلي وما هو ممكن : فالفعلي وحده هو الممكن. وتسير حجته على النحو التالي: إن الممكن لا يمكن أن يصبح مستحيلاً، والآن فلو أن واحداً من النقيضين أجزناه فعلاً لأصبح الآخر مستحيلاً. ومن ثم فلو كان ممكناً من قبل، لكان معنى ذلك أن المستحيل يخرج من الممكن. ومعنى ذلك أنه لم يكن ممكناً من قبل، وأن الفعلي هو وحده الممكن. (فمثلاً: «العالم موجود» و«العالم غير موجود» قضيتان متناقضتان. غير أن العالم موجود، بالفعل. ومن ثم فمن المستحيل القول بأنه غير موجود لكن لو أنه كان ممكناً على الدوام أن العالم ينبغي أن لا يوجد إمكان قد تحول إلى

---

(١) Diog. Laert, 2, 106.

(٢) CF. Diog. Laert, 2, 108.

استحالة. فلا يمكن أن يحدث ذلك قط. ومن ثم فلم يكن من الممكن أبداً أن العالم ينبغي أن لايوجد)[١]. وهذه القضية أخذ بها في الفلسفة المعاصرة «نيقولا هارتمان» الذي وحّد بين ما هو فعلي وما هو ممكن على أساس أن ما يحدث فعلاً يعتمد على كلية الظروف المعطاة ـ وإذا ما أعطيت هذه الظروف، فلا شيء آخر يمكن أن يحدث[٢].

وهناك نصير مرموق لهذه المدرسة هو ستلبو «Stilpo» الميغاري، الذي علّم في أثينا حوالي عام ٣٢٠ق.م. لكن تمّ إبعاده بعد ذلك. وقد كرس جهده أساساً للأخلاق وقد طوّر مسألة الكفاية الذاتية في نظرية عن «الأبائيا Apathy» (تبلد الشعور أو اللامبالاة) ـ وعندما سئل عما فقده في عملية النهب التي حدثت في ميغارا ـ أجاب أنه لم ير أحداً يحمل حكمة أو معرفة[٣]. وكان زينون (الرواقي) تلميذاً لستلبو.

ثانياً: المدرسة الايليسية الأرترية

سميت هذه المدرسة باسم فيدون الايلسي (من ايلس Elis) ـ (وهو فيدون في محاورة أفلاطون) ومينيدموس من ارتريا Eretria، ويبدو أن فيدون كان يشبه الميغاريين في استخدامه للجدل ، في حين أن مينيدموس كان مهتماً أساساً بالأخلاق متمسكاً بوحدة الفضيلة والمعرفة.

ثالثاً: المدرسة الكلبية المبكرة

الكلبيون ـ أو تلاميذ الكلب ـ ربما استمدوا اسمهم من طريقة الحياة غير المألوفة التي عاشوها أو من واقعة أن أنتستينس مؤسس المدرسة كان يعلّم تلاميذه في ساحة تُعرف باسم «الكلب السريع»، وربما كان لهذين العاملين علاقة ما بهذا اللقب.

ولد أنتستينس (٤٤٥ ـ ٣٦٥) من أب أثيني وأم كانت أَمَة تراقية. وربما فسّر لنا ذلك السبب في أنه كان يعلّم الناس في ملعب الكلب السريع الذي كان مخصصاً لمن لم يكونوا من دم أثيني خالص. فقد كان هذا الملعب مخصصاً لعبادة هرقل، ولقد اتخذ الكلبيون من البطل إلهاً راعياً لهم، حتى أن أحد مؤلفات أنتستينس سُميت باسم

---

(١) Möglichkeit und WirklichKeit, Berlin 1938.
(٢) Diog. Laert. 2, 115. Senec. Ep. 9,3.
(٣) Diog. Laert. G, I.

هرقل[1].

كان أنتستينس في البداية تلميذاً لجورجياس ثم أصبح بعد ذلك من أنصار سقراط الذي كرس نفسه له. لكن ما أُعجب به أساساً في سقراط كان الاستقلال في شخصيته الذي أدى به إلى أن يسلك طبقاً لاقتناعه الخاص مهما كلفه ذلك. فإذا تغاضينا عن واقعة أن سقراط كان لا يكترث بالثروات الدنيوية ولا بتهليل الناس فقط من أجل الحصول على خير أعظم من الحكمة الحقة، فان أنتستينس قد جعل من هذا الاستقلال، والاكتفاء الذاتي مثلاً أعلى أو غاية في ذاته. فالفضيلة في نظره هي، ببساطة، الاستقلال عن كل متع الدنيا وثرواتها. والواقع أنها كانت مفهوماً سلبياً ـ فهي الهجر أو النبذ والتخلي، والاكتفاء الذاتي. ومن ثم فقد تغير الجانب السلبي في حياة سقراط على يد أنتستينس إلى هدف إيجابي أو غاية إيجابية. وقل مثل ذلك في إصرار سقراط على المعرفة الأخلاقية، فقد بالغ فيه أنتستينس وحوّله إلى احتقار إيجابي للمعرفة العلمية والفن. يقول إن الفضيلة تكفي وحدها لتحصيل السعادة، ولا يُطلب شيء آخر غيرها. والفضيلة هي غياب الرغبة، والتحرر من الحاجات، وهي الاستقلال التام. لقد كان سقراط، بالطبع، مستقلاً في رأيه عن الآخرين؛ لأنه ـ ببساطة كان لديه قناعات ومباديء عميقة؛ ولقد نظر إلى التنازل عنها لإرضاء الرأي العام، على أنه خيانة للحقيقة. لكنه لم يكن يقصد ازدراء الرأي العام أو الاقتناعات الشائعة لمجرد أن يفعل ذلك كما فعل الكلبيون لا سيما «ديوجنز». وهكذا كانت الفلسفة الكلبية مغالاة في أحد جوانب حياة سقراط ومواقفه. فكان ذلك جانباً سلبياً أو على الأقل واحدة من النتائج لجوانب أكثر إيجابية. لقد كان سقراط على استعداد لعصيان النظام الأوليجاركي مغامراً بحياته أكثر من استعداده لارتكاب فعل من أفعال الظلم. لكنه لم يكن ليقبل أن يعيش في برميل للقمامة ـ كما كان يفعل ديوجنز ـ لمجرد التباهي بازدراء أساليب البشر.

لقد عارض «أنتستينس» بقوة نظرية المثل مؤكداً أنه لا وجود إلا للأفراد. ولقد قيل

---

(١) قيل إن ديوجنز ـ وليس أنتستينس ـ هو مؤسس المدرسة أو الحركة الكلبية ـ ويشير أرسطو إلى أتباع أنتستينس على أنهم الأتباع غير المثقفين (الميتافيزيقا ١٠٤٣ ب٢٤) غير أن لقب «الكلبي» لم يقبل ـ فيما يبدو ـ إلا في عصر ديوجنز ويبدو أن استخدام أرسطو للقب لا يبدو أنه يبرهن على شيء ضد أنتستينس بوصفه المؤسس الحقيقي للمدرسة الكلبية (المؤلف).

إنه نوه إلى ذلك بقوله: «آه ! ياأفلاطون إنني أرى حصاناً لكني لا أرى «الحصانية» [أو مثال الحصان](١). وينبغي أن لا نطبق على أي شيء سوى اسمه الخاص فحسب، ففي استطاعتنا، مثلاً، أن نقول «الإنسان هو الإنسان»، و«الخير هو الخير»(٢)، لكنها لا تستطيع أن تقول: «الإنسان هو الخير» فلا ينبغي أن يُنسب محمول إلى موضوع مختلف عن الموضوع نفسه(٣) ويصاحب ذلك النظرية التي تقول إننا لا نستطيع أن ننسب إلى الفرد سوى طبيعته الفردية فحسب فليس في استطاعة المرء أن ينسب إليه عضوية في فئة ما. ومن هنا جاء إنكار نظرية المثل. وهناك نظرية منطقية أخرى «لأنتسيتن» هي نظرية استحالة التناقض الذاتي، لأنه إذا قال المرء أشياء مختلفة فإنه يتحدث عن موضوعات مختلفة(٤).

الفضيلة هي الحكمة، غير أن هذه الحكمة تعتمد أساساً على «رؤية» قيم الغالبية العظمى من البشر. أما الثروات، والانفعالات ... إلخ فهي ليست خيرات حقيقية. وليست الآلام، والفقر، والاحتقار ـ شروراً حقيقية. الفضيلة، إذن، هي الحكمة ويمكن تعلمها، رغم أنه ليس ثمة حاجة إلى تفكير أو تأمل طويل لكي نتعلمها. والرجل الحكيم إذا ما تسلّح بهذه الفضيلة لا يمكن أن يصيبه أي مما يسمى بشرور الحياة، حتى ولا عن طريق العبودية. إنه يقف فيما وراء القوانين والأعراف ـ على الأقل تلك التي تتعلق منها بالدولة التي لا تعترف بالفضيلة الحقة. إن الدولة المثالية أو وضع الحياة الذي ينبغي أن يعيش فيه الجميع، وهو الاستقلال والتحرر من الرغبة، لا يتفق طبعاً مع الحروب(٥).

والواقع أن سقراط قد وضع نفسه في إحدى المناسبات في معارضة سلطة الحكومة، لكنه كان مقتنعاً تماماً بشرعية سلطة الدولة بما هي كذلك، وبسلطة القانون، ولهذا لم ينتهز الفرصة التي عُرضت عليه لكي يهرب من السجن، وفضّل أن يتجرع الموت طبقاً

---

(١) Simplic. in Arist. Categ. 208, 29F. 211, 17F.

(٢) وردت هذه العبارة في محاورة السوفسطائي لأفلاطون: «يمنعون الناس من القول: «إنسان صالح» زاعمين أنه يجب القول بأن الصلاح صلاح وأن الإنسان إنسان... الخ» انظر الترجمة العربية بقلم الأب فؤاد بربارة ـ منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق عام ١٩٦٩ . ص ١٦٠ (المترجم).

(٣) Plat. Soph. 25/b. Arist. Motaph. 29, 1624 b 32 - 25 a I.

(٤) Arist. Top. Axi, 104 b 20; tnetoph. 99, 1024, 5334.

(٥) CF. Vita Antisth. opud Diog. Laert.

للقانون. غير أن أنتستينس بمبالغته الأحادية الجانب المعهودة فيه هتك علناً الدولة التاريخية بتراثها وقانونها؛ فضلاً عن إنكاره للدين التقليدي. فليس هناك سوى إله واحد فحسب، أما مجمع الآلهة اليوناني فليس سوى عُرف، والفضيلة هي الخدمة الوحيدة لله: ومن ثم أدان المعابد، والصلوات، والقرابين... إلخ «يوجد عن طريق العُرف كثرة من الآلهة، لكن بالطبيعة لا يوجد سوى إله واحد فحسب»(١). ومن ناحية أخرى فقد فسَّر أنتستين أساطير هوميروس تفسيراً مجازياً محاولاً أن يستخرج منها تطبيقات ودروساً أخلاقية.

كان ديوجنز السينوبي Diogenes of Sinope (توفي حوالي ٣٢٤ق.م) يعتقد أن أنتستين لم يعش نظرياته الخاصة وكان يسميه «الطبل الذي لا يسمع غير دقات نفسه»(٢). ولقد نُفي ديوجنز من موطنه فقضى معظم حياته في أثينا رغم أنه مات في كورنثه. وكان يسمي نفسه: «الكلب»، وعاش عيشة الحيوانات، كنموذج يحتذيه البشر. وكانت مهمته «أن يعيد سك القيم»(٣). أما بالنسبة لحضارة العالم الهليني فقد عارض حياة الحيوانات، وحياة الشعوب البربرية.

ويقال إنه دافع عن شيوعية الزوجات والأطفال والحب الحر، أما في مجال السياسة فقد أعلن عن نفسه أنه مواطن عالمي. ولم يقنع ديوجنز بـ «لامبالاة» أنتستين بمتع الحضارة الخارجية بل دافع عن الزهد الإيجابي لكي يبلغ الحرية. أضف إلى ذلك سخريته المتعمدة من الأعراف، فقد راح يفعل في العلن ما كان ينبغي على المرء أن يفعل ـ عموماً ـ في أماكن خاصة ـ بل حتى ما ينبغي ألا يفعله الإنسان ولا في الأماكن الخاصة.

أما تلامذة ديوجنز فهم «مونيموس»، «أونسيكرتس» ، «فلسكس» و«أقريط الطيبي» ولقد وهب الأخير ثروته الكبيرة إلى المدينة واعتنق الحياة الكلبية: حياة التسول، وتابعته في ذلك زوجته هيباركيا .. Hipparchia (٤).

(١) CF. Cic. De Not. I,13, 32, Clem Alex.. Protrep. 6., 71, 2. Strom., 5,, 14, 108, 4.

(٢) Diog. chrys. 8, 2.

(٣) كان أبوه يعمل في تزييف النقود، وكان يقول إنه ورث عن أبيه صنعته، غير أن مهمته هي تزييف مواضعات الناس، وتقاليدهم، واهتماماتهم الدنيوية ـ قارن الدكتورة أميرة مطر: «الفلسفة عند اليونان» دار المعارف ص ٣٨٥ (المترجم).

(٤) ديوجنز اللابرتي: حياة أقريط وهيباركيا (المؤلف).

رابعاً: المدرسة القورينائية

ولد أرستبوس القورينائي ـ مؤسس المدرسة القورينائية حوالي عام ٤٣٥ق.م. وجاء إلى أثينا عام ٤١٦، وإلي ابجينا سنة ٣٩٩، وكان في عام ٣٨٩/٣٨٨ رفيقاً لأفلاطون في بلاط الملك ديونسيوس الأكبر، ويبدو أنه عاد مرة ثانية إلى أثينا بعد عام ٣٥٦ . غير أن هذه التواريخ مع ترتيب الحوادث لا يمكن النظر إليها على أنها لا ريب فيها، وذلك أقل ما يمكن أن يقال عنها[١] بل حتى لقد قيل إن «أرستبوس» لم يؤسس المدرسة القورينائية على الإطلاق، بل اختلط اسمه باسم حفيده المسمى «أرستبوس» أيضاً. لكن تبعاً لأقوال ديوجنز اللايرتي وسوتيون، وبانيتوس (قارن D.L.2. 84 F.) ليس من الممكن أن نقبل أقوال سوسقرايتس وآخرين التي تذهب إلى أن أرستبوس لم يكتب شيئاً قط. في حين أن الفقرة التي وردت في كتاب ايوسبوس «تمهيد ديني Praeparatio Evangelica» (14.18,31) يمكن تفسيرها دون الحاجة إلى افتراض أن أرستبوس لم يضع أسس الفلسفة القورينائية.

يبدو أن أرستبوس تعرَّف على تعاليم بروتاجوراس في «قورينا»[٢]. ثم ارتبط بسقراط بعد ذلك في أثينا. وربما كان الفيلسوف السوفسطائي مسئولاً إلى حد كبير، عن مذهب أرستبوس القائل بأن حواسنا هي وحدها التي تزودنا بالمعرفة اليقينية[٣]. أما عن الأشياء في ذاتها فهي لا تستطيع أن تزودنا بأية معرفة يقينية ولا عن إحساسات الآخرين. ومن ثم فلابد أن تكون الإحساسات الذاتية هي أساس السلوك العملي. لكن إذا كانت إحساساتي الفردية هي التي تشكل معيار سلوكي العملي، فقد اعتقد أرستبوس أنه ينتج من ذلك على نحو طبيعي أن تكون غاية السلوك هي الحصول على إحساسات ممتعة.

أعلن أرستبوس أن الإحساس يتوقف على الحركة فعندما تكون الحركة ناعمة رقيقة يكون الإحساس ممتعاً، وعندما تكون خشنة فظة يكون مؤلماً. وعندما تكون الحركة لا يمكن إدراكها أو عندما لا تكون هناك حركة على الإطلاق، فلن يكون هناك لذة ولا ألم،

---

(١) التواريخ مأخوذة من

Heinrich von stein: De Philos. Cyrenaica, Pant I, De vita Aristippi. Gott, 1858.

(٢) بلدة في إقليم برقة بليبيا تعرف الآن باسم مدينة «شحّات»، وكانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة (المترجم).

(٣) CF. Sext. Emp. adv. Mathemat. 7, 191FF.

ولا يمكن أن تكون الحركة الفظة غاية أخلاقية. ومع ذلك فهي لا يمكن أن تعتمد على الغياب المحض للذة والألم، أعني أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة. ومن ثم فلابد أن تكون الغاية هي اللذة، أي غاية إيجابية[١]. لقد أعلن سقراط أن الفضيلة هي إحدى الطرق المؤدية إلى السعادة، وذهب إلى أن السعادة هي الباعث على ممارسة الفضيلة، لكنه لم يذهب إلى أن اللذة هي غاية الحياة. غير أن أرستبوس أمسك بجانب من تعاليم سقراط. وغضّ النظر عن بقية التعاليم كلها.

اللذة، إذن، عند أرستبوس هي غاية الحياة. لكن أي نوع من اللذة؟ سوف تكون بعد ذلك عند أبيقور هي انعدام الألم، اللذة السلبية، تلك هي غاية الحياة. أما عند أرستبوس فهي اللذة الإيجابية الحاضرة، وعلى هذا النحو أضفى القورينائيون قيمة على اللذة البدنية تعلو على اللذة العقلية بما أنها أكثر شدة وقوة. ولابد أن ينجم عن نظريتهم في المعرفة أن كيف اللذة لا يوضع في الحسبان. ومن الواضح أن النتيجة التالية لهذا المبدأ مؤدية إلى الإفراط الحسي. لكن لا شك أن القورينائيين تبنوا في الواقع، عناصر اللذة في مذهب سقراط، معلنين أن الرجل الحكيم، في اختياره للذة، فإنه يطلع على المستقبل. ومن ثم فسوف يتجنب الإفراط الجامح الذي يؤدي إلى الألم، وسوف يتجنب إطلاق العنان الذي يؤدي إلى عقاب الدولة أو إدانة الجمهور. ومن ثم فإن الرجل الحكيم يحتاج إلى حصانة تمكنه من تقييم لذات الحياة المختلفة. وفضلاً عن ذلك فإن الرجل الحكيم سوف يحتفظ في استمتاعه بقدر معين من الاستقلال. فلو سمح لنفسه بالاستعباد فإنه عندئذ لن يستطيع الاستمتاع باللذة، بل سيسقط بالأحرى في الألم. ومن ناحية أخرى فإن الرجل الحكيم لكي يحتفظ بالرضا والبهجة سوف يكون عليه أن يحد من رغباته. ومن هنا جاء القول المنسوب إلى أرستبوس: «إنني أمتلك لاييس، لكن لاييس Lais لا تمتلكني!»[٢].

وهذا التناقض في تعاليم أرستبوس بين مبدأ اللذة الحاضرة، ومبدأ الحصافة وبعد النظر؛ أدى إلى تباين في وجهات النظر ـ أو إلى التشديد على جوانب متباينة من المذهب ـ بين تلاميذه. وهكذا أعلن «ثيودورس الملحد» أن الحصافة والعدالة هي أمور خيّرة (والأخيرة فقط بسبب المميزات الخارجية للحياة العادلة) وأن أفعال الإشباع لا اعتبار

---

(١) Diog. Laert, 2, 86FF.

(٢) Diog. Laërt, 2, 25.

لها، فقناعة الروح هي السعادة الحقة أو المتعة. لكنه ذهب أيضاً إلى أن الرجل الحكيم أو العاقل ينبغي أن لا يضحي بنفسه من أجل وطنه، وأنه قد يسرق، ويرتكب الزنا إذا سمحت له الظروف بذلك. كما أنه أيضاً أنكر وجود أي إله على الإطلاق[١].

أما «هيجسياس Hegesias» فقد طالب بدوره بعدم الاكتراث بأفعال الإشباع الفردية. لكنه كان مقتنعاً أشد الاقتناع ببؤس الحياة، واستحالة بلوغ السعادة، حتى أنه شدد على المفهوم السلبي للغاية من الحياة: أعني غياب الحزن والألم[٢]. ويخبرنا شيشرون ـ ومصادر أخرى ـ أن «هيجسياس» ألقى محاضرات في الإسكندرية أدت إلى انتحار كثير من مستمعيه حتى أن بطليموس اللجي Lagi أمر بمنع استمرارها![٣].

أما «أنيقيرس ..Anniceris» ـ من ناحية أخرى ـ فقد شدد على الجانب الإيجابي في القورينائية، فجعل اللذة الإيجابية، وأفعال الإشباع الفردية غاية للحياة. لكنه حدد النتائج المنطقية لهذه النظرة بأن أعطى وزناً كبيراً لحب الأسرة والوطن، والصداقة، والعرفان بالجميل، التي تعطينا لذة حتى عندما تتطلب منا تضحية[٤]. وهو في تقديره للصداقة يختلف عن تيودورس الذي كان يرى أن الرجل الحكيم قانع بنفسه ولا يحتاج إلى أصدقاء.

ويذهب ديوجنز اللايرتي صراحة أنه كان لهؤلاء الفلاسفة تلاميذ. فهو مثلاً يتحدث عن أتباع «هيجسياس» رغم أنه يصنفهم معاً تحت اسم «القورينائيين». وهكذا نجد أنه على حين أن أرستبوس القورينائي أرسى قواعد القورينائية أو فلسفة اللذة (انظر Sup) فإنه يصعب القول أنه أسس مدرسة فلسفية وثيقة العرى، تتألف من «تيودورس»، و«هيجسياس»، و«أنيقيرس». فهؤلاء الفلاسفة هم ورثة لجانب من «أرستبوس» الأكبر، ويمثلون نزعة فلسفية أكثر مما يمثلون مدرسة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

---

(١) Diog. Laërt, 2, 27. Cic. De not. D. I. 2,12.

(٢) Diog. Laërt, 2, 94 - 6.

(٣) Cic. Tusc. I, 34, 83.

(٤) Diog. Laërt, 2, 96. F. Clem. Alex,, Stron. 2 - 21, 130, 7. F.

" الفصل السادس عشر "

"ديمقريطس الأباديرى"

يبدو أن هذا الفصل هو المكان الصحيح لنقول شيئاً عن النظريات الأبستمولوجية والأخلاقية لديمقريطس الأباديري. لقد كان ديمقريطس تلميذاً لـ «لوقيبوس» ـ وهو وأستاذه ينتميان إلى المدرسة الذرية، غير أن اهتمامنا الخاص به يكمن في أنه لفت الأنظار إلى مشكلة المعرفة التي أثارها «بروتاجوراس»، وإلى مشكلة السلوك التي جعلتها نظريات النسبية السوفسطائية مشكلة حادة. وعلى الرغم من آن أفلاطون لا يشير إلى ديمقريطس، فإن أرسطو يشير إليه مراراً. لقد كان رئيساً لمدرسة فلسفية في مدينة أباديرا، وكان لا يزال حياً عندما أسس أفلاطون الأكاديمية. ولا يمكن أن نقبل ما يروى عن رحلاته إلى مصر وأثينا على سبيل اليقين القاطع[1] . ولقد كان غزير الإنتاج، لكن التاريخ لم يحتفظ لنا بكتاباته.

١ ـ كان التفسير الذي قدمه ديمقريطس للإحساس تفسيراً آلياً. فإذا كان أنبادقليس قد تحدث مثلاً عن «انبعاثات» تخرج من الأشياء لتصل إلى العين، فإن الذريين جعلوا هذه الانبعاثات ذرات وصوراً ، تطرحها الأشياء باستمرار. وتدخل هذه الصور إلى أعضاء الحس، التي هي مجرد ممرات، ثم ترتطم بالنفس التي هي نفسها مؤلفة من ذرات. والصور وهي تمر من خلال الهواء، يقوم هذا الأخير بتشويهها. وهذا هو السبب في أن الأشياء البعيدة جداً يمكن أن لا تُرى على الإطلاق. وتُفسر الاختلاف في اللون، باختلافات النعومة أو الخشونة. وللسمع تفسير مماثل، فسيل من الذرات يتدفق من الجسم الصوتي مسبباً حركة في الهواء بين الجسم والأذن، ويتم تفسير التذوق، والشم، واللمس جميعاً بنفس الطريقة. (ومن ثم فالكيفيات الثانوية لا تكون موضوعية). كما أننا نحصل على معرفة عن الآلهة من خلال مثل وسائل المرور هذه. غير أن الآلهة تشير ـ عند

---

(١) Diog. Laërt. 2, 24. CF. Burnet. G.P.I,P.195.

ديمقريطس ـ إلى موجودات أعلى؛ لكنها ليست خالدة، وإن كانت تعيش أطول من البشر. فهم لا يفسدون لكنهم ليسوا خالدين. غير أن المذهب الذري ـ إن شئنا الدقة ـ لا يسمح بوجود إله، بل فقط ذرات وخلاء[١].

كان بروتاجوراس ـ وهو مواطن ديمقريطس[٢]، قد أعلن أن جميع الإحساسات تتساوى في الصدق أمام الذات الحاسة، وعلى ذلك فقد يكون الشيء حلواً حقاً بالنسبة لـ «س» ومراً بالنسبة لـ «ص». غير أن ديمقريطس أعلن أن جميع إحساسات الحواس الخاصة كاذبة، لأنه لا شيء يناظرها في الواقع خارج الذات. « فهو هنا حلو، ولكنه هناك مر، هنا دافيء، وهناك بارد. وهناك لون. لكن هناك ذرات وخلاء» وبعبارة أخرى: جميع إحساساتنا ذ اتية خالصة؛ رغم أنه تسببها أشياء خارجية وموضوعية ـ هي الذرات، التي لا تستطيع أن تدركها الحواس الخاصة[٣]. إننا لا نعرف شيئاً. في الحقيقة، معرفة يقينية عن طريق الحواس. لكنا نعرف فحسب شيئاً يتغير طبقاً لاستعدادات الجسم، واستعداد الأشياء للدخول فيه أو مقاومته»[٤]. والحواس الخاصة، إذن، تزودنا بمعلومات عن الواقع Reality. والصفات الثانوية ـ على الأقل ـ ليست موضوعية. «هناك شكلان للمعرفة: شكل أصيل، وشكل هجين. وينتمي إلى الشكل الهجين ما يلي: الإبصار، والسمع، والشم، والتذوق، واللمس. أما الشكل الأصيل فهو بعيد تماماً عن هذه الأمور»[٥] لكن لما كانت النفس مركبة من ذرات، ولما كانت كل معرفة يسببها الاتصال المباشر بموضوع الذرات الآتية من الخارج، فمن الواضح أن المعرفة «الأصيلة» تقف على نفس الأساس الذي تقف عليه المعرفة «الهجين» بمعنى أنه لا يوجد انفصال مطلق بين الحس والفكر. رأى ديمقريطس ذلك ثم قال معلناً: «أيها العقل الفقير، إنه منا». (أي من الحواس) «أنت تستمد منا البراهين ثم تطرحها علينا. وما تطرحه علينا ليس سوى سقطة»[٦].

---

(١) بناء على ما يقوله ديوجنز اللايرتي (٩، ٣٥) ويقتبس منه فافيرنيوس ـ فإن ديمقريطس يسخر من أقوال انكساجوراس فيما يتعلق بالعقل Mind (المؤلف).

(٢) كان بروتاجوراس من مواطني مدينة أباديرا مسقط رأس ديمقريطس (المترجم).

(٣) Frag. 9.

(٤) Frag. 9.

(٥) Frag. 11.

(٦) Frag. 125.

٢ ـ نظرية ديمقريطس عن السلوك ـ كما نستطيع أن نحكم عليها من الشذرات المتبقية ـ لا ترتبط ارتباطاً علمياً بمذهبه الذري، إذ تسيطر عليها فكرة السعادة التي تعتمد على هدوء النفس وسلامتها من القلق. ولقد كتب ديمقريطس رسالة عن «السرور» استفاد منها «سينكا» و«بلوتارك». واعتبر السعادة غاية السلوك، وأن اللذة والألم يحددان السعادة. «غير أن السعادة لا توجد في القطيع ولا في الذهب، فالنفس هي محل إقامة الماس»[١]. «أفضل شيء للإنسان أن يقضي حياته بأعظم قدر من البهجة، وأقل قدر ممكن من المتاعب»[٢]. ولما كانت المعرفة الحسية هي المعرفة الحقة، فكذلك فإن لذات الحس ليست هي اللذات الحقيقية. «الخير والحق هما شيء واحد بالنسبة لجميع البشر، لكن ما هو لاذ يختلف باختلاف الناس»[٣] لابد أن نكافح من أجل رفاهيتنا أو بهجتنا التي هي حالة للنفس يتطلب بلوغها التفرقة والتمييز والتقييم للذات مختلفة. ولابد أن يرشدنا مبدأ «التناسق» و«الانسجام»، وإذا استعملنا هذا المبدأ فقد نصل إلى سلامة البدن: أي الصحة، وهدوء النفس أي البهجة. وهذا الهدوء أو الاطمئنان إنما يوجد أساساً في خيرات النفس «إن ذلك الذي يختار خيرات النفس فإنما يختار ما هو أكثر قدسية، ومَنْ يختار خيرات المسكن، فإنه يختار ما هو بشرى»[٤].

٣ ـ يبدو أن ديمقريطس كان له أثره على الكُتَّاب المتأخرين من خلال نظريته في تطور الثقافة[٥]. فالحضارة تنشأ من الحاجة، ومن تحقيق ما هو مفيد ونافع، في حين أن الإنسان مدين بفنونه لمحاكاة الطبيعة: فقد تعلم النسيج من العنكبوت، وتعلم بناء المنازل من العصافير وهي تبني أعشاشها، وتعلم من الطيور كيف يغني... إلخ. ويشدد ديمقريطس أيضاً (على خلاف أبيقور) على أهمية الدولة، والحياة السياسية، معلناً أن الناس ينبغي عليهم أن ينظروا إلى شئون الدولة على أنها أكثر أهمية من أي شيء آخر،

---

(١) Frag. 171.
(٢) Frag. 189.
(٣) Fr
(٤)
(٥)

وأنهم نظموها تنظيماً جيداً. أما أن أفكاره الأخلاقية تفترض الحرية، في حين أن مذهبه الذري يتضمن الحتمية، فالظاهر أن ذلك التناقض لم يكن يشكل عند ديمقريطس أية مشكلة.

٤ ـ يتضح مما سبق أن ذكرناه أن ديمقريطس في مواصلته للنظر الكسمولوجي عند الفلاسفة القدماء (كان في مذهبه الذري الفلسفي من أتباع لوقيبوس) لم يكن ابن عصره ـ أعني الفترة السقراطية. وإن كانت نظرياته عن الإدراك الحسي، والسلوك في الحياة، على جانب كبير من الأهمية، على الأقل بمقدار ما تظهرنا على أن ديمقريطس أدرك أن من المطلوب أن تكون هناك إجابة ما على المشكلات التي أثارها بروتاجوراس. لكن على الرغم من أنه أدرك أن بعض الإجابات مطلوبة، فإنه شخصياً كان عاجزاً عن تقديم أي حل مقنع. ولكي نصل إلى محاولة أكثر إقناعاً ـ نسبياً ـ لمعالجة المشكلات الأبستمولوجية والأخلاقية، فإن علينا أن ننتقل إلى أفلاطون.

الجزء الثالث

أفلاطون

" الفصل السابع عشر "

"حياة أفلاطون"

أفلاطون فيلسوف من أعظم فلاسفة العالم. ولد في أثينا (أو ايجينا Aegina[1]) عام ٤٢٧/٤٢٨ ق.م على وجه الترجيح ـ من أسرة أثينية شهيرة. فقد كان أبوه أرسطون Ariston وأمه بركتيونى Perictione ـ شقيقة خارميدس وابنة عم كريتياس، ولقد كانا معًا عضوين في نظام الحكم الأوليجاركي عام ٤٠٤/٤٠٣[٢]. ويقال إن اسمه في الأصل «أرسطوقليس Aristocles» ثم لُقّب فيما بعد بلقب «أفلاطون» الذي يعني عريض الجبهة أو الصدر[٣]. رغم أن حقيقة الرواية التي يرويها «ديوجنس اللايرتي» يمكن الشك فيها[٤]. ولقد ظهر شقيقاه «جلوكون» و«أديمانتوس» في محاورة «الجمهورية» . كما كان له أخت تسمى «بوتوني Potone»[٥]. وبعد موت والده تزوجت أمه من شخص يدعى «بريلاميس» ولقد ظهر ابنهما أنطيفون (وهو أخ أفلاطون غير الشقيق) في محاورة «بارمنيدس»، ولا شك أن أفلاطون نشأ في بيت زوج أمه. لكن على الرغم من أنه كان من نسل أرستقراطي وقد تربى في بيت أرستقراطي، فيجب علينا أن لا ننسى أن زوج أمه (بيريلاميس) كان صديقاً لبركليز وأن أفلاطون لابد أن يكون قد تربى على تقاليد نظام بركليز. (توفى بركليز عام ٤٢٩/٤٢٨) ولقد أشار كثير من المؤلفين إلى أن ميول أفلاطون المتأخرة ضد الديمقراطية يصعب ردها إلى تنشئته وحدها. لكن ربما كان ذلك من تأثير سقراط والمصير الذي لحق به على يد الديمقراطية. ومن ناحية أخرى ربما كان

---

(١) جزيرة قريبة من شاطيء أتيكاد لا تبعد كثيراً عن أثينا (المترجم).

(٢) هو في الواقع حكم الطغاة وسموا باسم حكم «الطغاة الثلاثين» لأنهم كانوا ثلاثين طاغية حكموا أثينا بعد نهاية حرب البلبونيز «عام ٤٠٤ق.م» التي انتصرت فيها أسبرطة على أثينا (المترجم).

(٣) ديوجنس اللايرتي ، ٣،٤ (المؤلف).

(٤) يتشكك المؤرخون في هذه الرواية على اعتبار أن اسم أفلاطون كان شائعاً في أثينا.

(٥) وهي التي خَلّف ابنها خاله أفلاطون في رئاسة الأكاديمية (المترجم).

انعدام ثقة أفلاطون في الديمقراطية يؤرخ له منذ فترة مبكرة جداً عن وفاة سقراط. فيصعب القول أن أفلاطون ـ إبان سنوات حرب البلبونيز (ومن المرجح جداً أن أفلاطون حارب مع حملة الأرجينوساي ..Arginusae عام ٤٠٦) قد فاته أن يلاحظ أن الديمقراطية تفتقر إلى قائد حقيقي كفؤ ومسئول. وأن القواد الذين كانوا موجودين كان يسهل إفسادهم بضرورة إرضاء الجماهير. ولا شك أن نفور أفلاطون النهائي من السياسة في بلده جاءت منذ محاكمة أستاذه وإدانته؛ إلا أن صياغة اقتناعه بأن سفينة الدولة تحتاج إلى ربان ماهر لقيادتها، وأنه لابد أن يكون الشخص الذي يعرف المجرى الصحيح الذي تسير فيه، وأن يكون على استعداد أن يعمل بضمير طبقاً لتلك المعرفة ـ يصعب أن تفشل في ملاحظة أن قواعد هذا الاقتناع قد تمّ إرساؤها إبان السنوات التي مالت فيها شمس القوة الأثينية إلى المغيب.

وبناء على ما يرويه ديوجنز اللايرتي، فإن أفلاطون «انكب على دراسة الرسم، وكتابة قصائد الشعر، وكانت قصائد حماسية في البداية، ثم شعر غنائي ودرامي بعد ذلك»(١). ولا نستطيع أن نقول شيئاً عن مدى صحة هذه الرواية، وإنْ كان أفلاطون قد عاش في فترة ازدهار الثقافة الأثينية، ولابد أنه تلقى تربية ثقافية جيدة. ويخبرنا أرسطو أن أفلاطون التقى في شبابه بأقراطليوس الفيلسوف الهيراقليطي(٢). ولابد أن يكون أفلاطون قد تعلّم منه أن عالم الإدراك الحسي هو عالم التدفق، ومن ثم فهو ليس الموضوع الصحيح للمعرفة اليقينية الحقيقية.

ذلك لأن المعرفة الحقيقية اليقينية يمكن بلوغها على المستوى التصوري الذي لابد أن يكون قد تعلّمه من سقراط الذي تعرّف عليه في سنواته المبكرة، ويؤكد ديوجنز اللايرتي أن أفلاطون «أصبح تلميذاً لسقراط» عندما كان في العشرين من عمره. غير أن أفلاطون تعرف على سقراط عام ٤٣١(٣) على ما يروي خاله خارميدس، وهذا يعني أن أفلاطون لابد أن يكون قد تعرف على سقراط قبل أن يبلغ سن العشرين، وعلى أية حال

---

(١) Diog. Laërt. 3,6.

(٢) Metaph A6, 987 a 32 - 5.

(٣) على الأقل هذا ما تدل عليه الإشارة إلى «بوتيديا» (محاورة خارميدس ١٥٣).

فليس لدينا ما يبرر أن نفترض أن أفلاطون أصبح «تلميذاً» لسقراط بمعنى أنه كرس نفسه تماماً للفلسفة، طالما أنه هو نفسه يخبرنا أنه كان في الأصل يميل إلى المشاركة في العمل السياسي ـ وذلك وضع طبيعي لشاب له أحداثه السابقة[1]. وقد حثه أقرباؤه في الحكم الأولجاركي عام ٤٠٣ ـ ٤٠٤ على الدخول في معترك الحياة السياسية تحت رعايتهم. لكن عندما بدأت الأوليجاركية تتبع سياسة العنف محاولة لتوريط سقراط في جرائمها ـ نفر منها أفلاطون. ومع ذلك لم يكن الديمقراطيون أسعد حالاً، ما داموا هم الذين حكموا على سقراط بالموت، ومن هنا فقد تخلى أفلاطون عن فكرة العمل السياسي.

لقد كان أفلاطون حاضراً محاكمة سقراط، وكان من بين الأصدقاء[2] الذين حثوا سقراط لزيادة الغرامة المقترحة من واحد إلى ثلاثين مينه Minae[3] يتكفلون هم بدفعها[4]. لكنه كان غائباً يوم موت صديقه نظراً لمرضه[5]. وبعد موت سقراط رحل أفلاطون إلى ميجارا ووجد ملاذه عند الفيلسوف إقليدس. لكن من المرجح جداً أنه عاد إلى أثينا. ولقد أخبرنا رواة سيرة حياته أنه سافر إلى قورينة، وإيطاليا، ومصر، لكن ليس مؤكداً صحة هذه الروايات. فأفلاطون نفسه ـ على سبيل المثال ـ لم يذكر شيئاً عن زيارته لمصر، وربما كانت معرفته بالرياضيات المصرية، وحتى ألعاب الأطفال، تشير إلى رحلة حقيقية إلى مصر ولكن من ناحية أخرى ربما كانت قصة رحلته مستنتجة مما قاله أفلاطون عن المصريين[6]، ومن الواضح أن بعض هذه القصص خيالية في جانب منها،

---

(١) Ep. 7, 324 b - 8 - 326b 4.

انظر ترجمة الدكتورعبد الغفار مكاوي للرسالة السابعة بعنوان «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون».

(٢) إن أصدقائي: أفلاطون، وأقريطون، وكريتوبولس، وأبولودورس، وهم من بين الحاضرين يرجون مني أن أقول ثلاثين مينه، يضمنون هم دفعها..» الدفاع ٣٨ (المترجم).

(٣) المينة Minae عملة يونانية قديمة كانت تساوي مائة درخما من الفضة. وكان من عادة الأثينيين أن يقترح المدعي حكماً، والمدعى عليه حكماً آخر ـ ثم ترى المحكمة بعد ذلك ما تشاء (المترجم).

(٤) Apol. 34a. 1, 38b. 6 - 9.

(٥) Phaedo. 59, b.10.

(٦) يروي «شيشرون» أن أفلاطون زار مصر مما يدل على أن الرواية قديمة، وأنها كانت متداولة في الأكاديمية بعد موت صاحبها بمائتي عام. ويذكر سترابون أنه زار المنزل الذي كان يعيش فيه أفلاطون في مصر... الخ... الخ راجع الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه أفلاطون ص ١٦ (المترجم).

فالبعض مثلاً يذهبون إلى أن يوربيدس كان رفيقاً له مع أن الشاعر توفي عام ٤٠٦ . وهذه الواقعة تجعلنا نتشكك فيما يتعلق بالروايات عن رحلاته بصفة عامة. لكنا في نفس الوقت لا نستطيع أن نقول بيقين أن أفلاطون لم يزر مصر، وربما فعلنا ذلك. ولو أنه كان قد ذهب حقاً إلى مصر، فلابد أن يكون ذلك قد حدث حوالي عام ٣٩٥، ثم عاد إلى أثينا عندما نشبت حروب كورنثة. ويعتقد بروفسور «ريتر Ritter» أن من المرجح جداً أن أفلاطون كان عضواً في جيش أثينا في السنوات الأولى من هذه الحروب (عامي ٣٩٥ و ٣٩٤).

لكن ما هو مؤكد أن أفلاطون زار إيطاليا وصقلية عندما كان في سن الأربعين(١). ربما لأنه كان يرغب في لقاء أعضاء المدرسة الفيثاغورية ومناقشتهم: وعلى أية حال فقد تعرَّف على «أرخيتاس» العالم الفيثاغوري. (ويروي ديوجنز اللايرتي أن هدف أفلاطون من القيام بهذه الرحلة أنه كان يريد مشاهدة صقلية وما فيها من براكين). ودُعي أفلاطون لزيارة بلاط ديونسيوس الأول طاغية سيراقوصة حيث أصبح صديقاً لـ «ديون» الذي كان ديونسيوس متزوجاً أخته. وتمضي الرواية فتقول: إن الطاغية غضب على أفلاطون لأنه انتقد سياسته وعرَّض بها. فعهد به إلى «بوليس Pollis» سفير اسبرطة ـ الذي باعه في سوق العبيد في أيجينا Aegina (التي كانت في ذلك الوقت تشتبك في حرب مع أثينا) ـ وكانت حياة أفلاطون محفوفة بالخطر، لكن شخصاً من قورينه اسمه «أنيقوس» اشترى أفلاطون ثم أرسله إلى أثينا. ومن الصعب أن نتبيّن ما هو صادق في هذه الرواية لأن أفلاطون لا يذكرها في رسائله؛ ولو صحت (وريتر يقبل هذه القصة) فإنها تكون قد وقعت عام ٣٨٨ ق.م.

يبدو أن أفلاطون أسس الأكاديمية (٣٨٨/ ٣٨٧) بعد عودته إلى أثينا بالقرب من مزار البطل أكاديموس. ويمكن أن يقال عن الأكاديمية ـ بحق ـ إنها أول جامعة أوربية. إذ لم تكن الدراسات محصورة في الفلسفة بصفة خاصة. لكنها امتدت إلى نطاق واسع من العلوم المساعدة مثل: الرياضيات، وعلم الفلك، والعلوم الطبيعية. كما تجمع أعضاء المدرسة العبادة المشتركة لربات الفنون. وكان الشباب يأتون إلى الأكاديمية لا من أثينا

---

(١) Ep. 7, 324 a 5 - 6 .

فقط، بل من خارجها أيضاً. وكانت الإشادة بالروح العلمية للأكاديمية، والدليل على أنها لم تكن جمعية «فلسفية سرية» أن عالم الرياضة الشهير «ايروكسس» انتقل مع مدرسته من كزيكوس إلى الأكاديمية. ومن المهم التشديد على الروح العلمية للأكاديمية، فرغم أنه من الصحيح تماماً أن أفلاطون كان يستهدف تكوين الحكام ورجال السياسة. فإن منهجه لم يتوقف تماماً عند تعليم هذه الأمور ذات التطبيق العملي المباشر: مثل فن الخطابة (كما كانت تفعل مدرسة ايسقراط) بل كان يغذي البحث النزيه للعلم. أما الفلسفة فهي تتوج برنامج الدراسة، وإن كانت تشمل موضوعات تمهيدية مثل دراسة الرياضة والفلك والهارمونيا بغير شك بروح نزيهة لا بروح نفعية خالصة. ولقد كان أفلاطون مقتنعاً أن أفضل مران للحياة العامة ليس هو المران «السوفسطائي» العملي فحسب بل هو بالأحرى طلب العلم لذاته. فالرياضيات مثلاً ـ بغض النظر، بالطبع، عن أهميتها لفلسفة المُثل عند أفلاطون ـ تقدم ميداناً واضحاً للدراسة النزيهة. وكانت قد وصلت بالفعل إلى نقطة عالية من التطور عند اليونان (ويبدو أن الدراسة في الأكاديمية كانت تشمل أيضاً البحوث البيولوجية مثل دراسة النبات مع ربطها بمشكلات التصنيف المنطقي) ـ ورجل السياسة الذي يتم تكوينه على هذا النحو لن يكون انتهازياً منافقاً. لكنه سيعمل بشجاعة وبلا دجل طبقاً للقناعات المؤسسة على حقائق أزلية لا تتغير، وبعبارة أخرى قد استهدف أفلاطون إخراج رجال دولة لا ديماجوجيين.

ولقد كان أفلاطون ـ إلى جانب إشرافه على الدراسة في الأكاديمية ـ يلقي بنفسه محاضرات، ويقوم المستمعون بتدوين الملاحظات. ومن المهم أن نلاحظ أن هذه المحاضرات لم تنشر؛ وظلت تقف في مقابل المحاورات التي نشرت كأعمال تستهدف القراءة «العامة» أو قراءة الجمهور فإذا ما أدركنا هذه الحقيقة زالت عندئذ بعض الاختلافات الحادة التي تميل إلى الظهور بين أفلاطون وأرسطو (الذي التحق بالأكاديمية عام ٣٦٧) ـ على الأقل جزئياً. فلدينا، إذن، أعمال أفلاطون العامة ـ أي محاوراته ـ وليس محاضراته. والوضع هنا هو على النقيض تماماً من موقف أرسطو، فعلى حين أن مؤلفات أرسطو الموجودة بين أيدينا تمثل محاضراته، فإن أعماله العامة أو محاوراته لم تصل إلينا ـ فلم يبق منها سوى شذرات؛ ومن ثم فإننا لن نستطيع ـ عن طريق مقارنة محاورات أفلاطون بمحاضرات أرسطو ـ أن نصل إلى نتائج دون أدلة أبعد ـ بصدد التعارض القوي

بين الفيلسوفين فيما يتعلق بمقدرتهما الأدبية، مثلاً، أو نظرتهما العاطفية، أو الجمالية أو «الصوفية». إذ يقال لنا إن أرسطو اعتاد أن يروي كيف أن أولئك الذين جاءوا ليستمعوا لمحاضرة أفلاطون عن الخير كثيراً ما يدهشهم أنهم لم يستمعوا إلى شيء سوى محاضرة في الحساب أو علم الفلك، وعن الحد والواحد. وفي الرسالة السابعة ينكر أفلاطون الروايات التي نشرها البعض عن المحاضرة التي تتحدث عنها. ويقول في نفس الرسالة: «ومن ثم فليس هناك ـ وربما لن يكون هناك أبداً ـ أي بحث كتبته في هذه الموضوعات على الأقل، لأن الموضوع لا يمكن نقله إلى الغير عن طريق الكلمات على نحو ما تكون عليه الحال في العلوم الأخرى. بل بالأحرى بعد فترة طويلة من الارتباط بالموضوع ذاته، ومشاركة في الحياة، على نحو ما يظهر النور في النفس مشتعلاً بلهب متوهج ـ إنْ صحّ التعبير، ومن الآن فصاعداً يتغذى وينمو نمواً مطرداً». ويقول أيضاً في الرسالة الثانية : «ومن ثم فأنا نفسي لم أكتب كلمة واحدة في هذا الموضوع. فلم أدون الآن، ولن أدون أي بحث مكتوب باسم أفلاطون. وما يحمل الاسم الآن فإنه ينتمي إلى سقراط وقد تمّ تجميله وتجديد شبابه»[١]. ولقد استنتج البعض من هذه الكلمات أن أفلاطون لم يكن يُقدّر الكتب كثيراً لأغراض تربوية حقيقية. وقد يكون ذلك صحيحاً، لكن ينبغي علينا أن لا نشدد كثيراً على هذه النقطة، وذلك لأن أفلاطون قد نشر كتباً بالفعل، كما أن علينا أن نتذكر أيضاً أن هذه الكلمات ربما لم تكن لأفلاطون على الإطلاق. ومع ذلك فإن علينا أن نسلّم أن النظرية المثالية ـ في صورتها الدقيقة كما كانت تُعلّم في الأكاديمية ـ لم تكن تطرح على الجمهور مكتوبة.

ولابد أن تكون شهرة أفلاطون كمعلم ومستشار لرجال الدولة، قد أسهمت في الإعداد لرحلته الثانية إلى سيراقوصة عام ٣٦٧ . ففي هذه السنة توفى ديونسيوس الأول، وقام «ديون» بدعوة أفلاطون إلى سيراقوصة للمشاركة في تربية ديونسيوس الثاني الذي كان عندئذ في الثلاثين من عمره. ولبّى أفلاطون الدعوة. وأعدّ للطاغية درساً في الهندسة. غير أن الطاغية سرعان ما دبت الغيرة في نفسه من ديون لأنه كانت له اليد الطولى. وعندما غادر ديون سيراقوصة أخذ الفيلسوف، بعد بعض الصعوبات، يعد العدة للعودة إلى أثينا

---

(١) Ep. 7, 34/2 4 - d2. Ep 2, 3/4 C 1 - 4 .

حيث واصل تثقيف ديونسيوس عن طريق الرسائل. ولم يفلح في عقد صلح بين الطاغية وخاله الذي اتخذ من أثينا مقاماً له، حيث قضى معظم وقته مع أفلاطون. ومع ذلك فقد قام أفلاطون عام ٣٦١ برحلته الثالثة إلى سيراقوصة بناء على إلحاح ديونسيوس الذي أراد مواصلة دراساته الفلسفية.

والظاهر أن أفلاطون كان يأمل في إعداد مسوّدة عن دستور لاتحاد فيدرالي مقترح بين المدن اليونانية في مواجهة تهديدات قرطاجنة، لكن المعارضة كانت بالغة القوة، فضلاً عن أنه وجد نفسه عاجزاً عن استدعاء ديون، الذي صادر ـ ابن أخته ـ أملاكه. ومن هنا عاد أفلاطون إلى أثينا عام ٣٦٠ ليواصل نشاطه في الأكاديمية إلى أن مات عام / ٣٤٧ ٣٤٨ . (في عام ٣٥٧ نجح ديون في تنصيب نفسه حاكماً على سيراقوصة. لكنه اغتيل عام ٣٥٣، وحزن عليه أفلاطون حزناً شديداً فقد شعر بخيبة أمل في تحقيق حلمه في الملك الفيلسوف).



"الفصل الثامن عشر"

"مؤلفات أفلاطون"

أولاً: ــ الأصالة

يمكن أن يقال، بصفة عامة، إن لدينا مجموعة أعمال أفلاطون كاملة. وكما يلاحظ برفسور تايلور: «لم نجد في العالم القديم فيما بعد أية إشارة إلى كتاب لأفلاطون لا نجده في حوزتنا»[١]. ولذلك فربما أمكن لنا أن نزعم أننا نملك بالفعل كل محاورات أفلاطون التي نُشِرَت. ومع ذلك فنحن لا نملك، كما أشرنا من قبل، سجلاً بالمحاضرات التي ألقاها في الأكاديمية (رغم أننا نجد تقريباً إشارات مبهمة عنها عند أرسطو). ولابد لنا أن نأسف أسفاً شديداً إن صحَّ ما يقوله أولئك الذين يعتقدون أن المحاورات هي المؤلفات العامة المخصصة لعامة الشعب، وأنه لابد من تمييزها عن المحاضرات التي ألقاها على الطلاب المتخصصين في الفلسفة. (ويُظن أن أفلاطون كان يحاضر وأنه كان يعدّ مسودة، وسواء صحَّ ذلك أم لا، فليس لدينا أية مسودة للمحاضرات التي ألقاها أفلاطون، وفي الوقت نفسه ليس لنا الحق في وضع تميز حاد بين النظريات الموجودة في المحاورات، والنظريات التي ألقاها داخل جدران الأكاديمية. وقبل كل شيء فليست جميع المحاورات يمكن أن توصف بأنها أعمال «شعبية»، فبعضها بصفة خاصة. تظهر فيه دلائل واضحة على أن أفلاطون كان يتلمس فيها الطريق لتوضيح آرائه). غير أن القول بأنه من المرجح أن تكون لدينا جميع محاورات أفلاطون، لا يعني القول بأن جميع المحاورات التي وصلتنا باسم أفلاطون قد كتبها أفلاطون نفسه فعلاً: إذ لا يزال علينا أن نفرز الأصيل من المنحول.

ينسب أقدم ترتيب للمخطوطات الأفلاطونية لشخص يدعي «ثراسيلوس» يرجع تاريخه إلى بداية العصر المسيحي تقريباً. وعلى أية حال فيبدو أن هذا الترتيب الذي كان على شكل «رابوعات»[٢] ـ قد قام على أساس ترتيب على شكل مجموعات «ثلاثية» قام

(١) Plato, p. 10.

(٢) أي مجموعات كل منها تشمل أربع محاورات (المترجم).

به أرستوفان البزنطي في القرن الثالث قبل الميلاد. وسيبدو عندئذ أن المحاورات الست والثلاثين (على اعتبار أن الرسائل واحدة من المحاورات) يُسلِّم علماء هذه الحقبة أنها من أعمال أفلاطون. وهكذا يمكن أن ترتد المشكلة إلى هذا السؤال: «هل المحاورات الست والثلاثون كلها أصيلة أم أن بعضها منحول، وإذا كانت الأخيرة فأيها؟».

حامت الشكوك حول بعض المحاورات حتى في العصر القديم. فنحن نعرف من «أثنابوس» (ازدهر حوالي ٢٢٨ق.م) أن هناك مَنْ ينسب محاورة القبياس الثانية إلى «أكسينوفون». كما يبدو أن «برقلس» لم يرفض «ملحق القوانين» و«الرسائل» فحسب، بل إنه ذهب أبعد من ذلك جداً فرفض «القوانين» و«الجمهورية»!. ولقد قطع تحديدالكتب المنحولة شوطاً بعيداً، كما يتوقع المرء، في القرن التاسع عشر لا سيما في ألمانيا وبلغ قمته مع «أوبرفيج» و «سكارشمت» «فلو أن المرء جمع هجمات النقاد القديمة والحديثة، لما بقي من تقسيم ثراسيلوس الرباعي للمحاورات الست والثلاثين سوى خمس محاورات فقط هي التي تنجو من أي هجوم»[1]. غير أن النقد يسير في أيامنا هذه في اتجاه محافظ أكثر، وهناك اتفاق عام على أصالة جميع المحاورات الهامة، واتفاق عام كذلك على الطابع المزيف لبعض المحاورات الأقل أهمية، في حين أن أصالة قليل من المحاورات تبقى فوق أي شك. والنتيجة هي أن البحوث النقدية يمكن تلخيصها على النحو التالي :ـ

[١] محاورات مرفوضة بصفة عامة وهي:

القبيادس الثانية، هيبارخوس، المحبون أو المتنافسون، ثياجيس، كليتفون، مينبوس، ويحتمل أن تكون كل هذه المجموعة ـ فيما عدا القبيادس الثانية أعمالاً معاصرة في القرن الرابع، ليست تزييفاً متعمداً بل أعمالاً هزيلة على نفس طريقة المحاورات الأفلاطونية. وقد يكون هناك ما يبرر أن تؤخذ كإسهام ما لنعرف تصور سقراط الذي كان سائداً في القرن الرابع. أما القبيادس الثانية فمن المحتمل أن تكون عملاً متأخراً.

[٢] وأصالة المخاورات الست التالية موضع جدال وهي:

---

(١) أوبرفيج ـ بريختر ص ١٩٥ ولا يمثل كتاب دكتور بريختر الذي لا يقدر الطريق العالية في النقد في عصر أوبرفيج (المؤلف).

القبيادس الأولى، أيون، مينكينوس، هيبياس الكبرى، ملحق القوانين. الرسائل. ويعتقد بروفسور تايلور أن محاورة القبيادس الأولى هي عمل لأحد تلامذة أفلاطون المباشرين[١]. ويعتقد دكتور «بريختر» أيضاً أن من المرجح أن هذه المحاورة ليست عملاً أصيلاً للأستاذ[٢]. كما يعتقد «بريختر» أن محاورة «ايون» محاورة أصيلة. ويذهب «تايلور» إلى أنه ربما كان «من المعقول» أن يسمح بأصالتها إلى أن يظهر مبرر معقول لرفضها[٣].

أما محاورة «مينكسوس» فمن الواضح أن أرسطو يعتبرها محاورة أفلاطونية أصيلة، ويميل النقاد المحدثون إلى الأخذ بوجهة نظره[٤]. أما «هيباس الصغرى» فمن المرجح أنها عمل أصيل لأفلاطون، على نحو ما يشير أرسطو في «الطوبيقا» رغم أنه لا يذكرها بالاسم. أما «ملحق القوانين» فعلى الرغم من أن برفسور بيجر ينسبه إلى «فيلبوس أف أوبس»[٥] فإن بريختر وتيلور يعدانه أصيلاً. أما بالنسبة للرسائل: السادسة، والسابعة، والثامنة فهي مقبولة بصفة عامة. ويعتقد بروفسر تايلور أن قبول هذه الرسائل يؤدي منطقياً إلى قبول جميع الرسائل فيما عدا الرسالة الأولى وربما الثانية. صحيح أن المرء لا يميل إلى نبذ «الرسائل» على اعتبار أنها تعطينا معلومات قيمة عن سيرة حياة أفلاطون، لكن لابد أن نكون على حذر فلا نسمح لهذه الرغبة الطبيعية أن تؤثر تماماً في قبولنا «للرسائل» على أنها أصيلة[٦].

[٣] أما أصالة ما تبقى من المحاورات فيمكن قبولها. وهكذا يمكن أن تكون نتيجة النقد أن من بين المحاورات الست والثلاثين هناك ست محاورات مرفوضة بصفة عامة،

(١) Plato, p. 13.

(٢) Uberweg - Praechtear, p. 199.

(٣) Plato, p. 13.

(٤) Arist, Rhet, 1415 b 30 .

(٥) Aristotle, P. 132. CF. Diog Laert. 3. 37 Taylor Plato D. 497

ويعتقد تيلور أن ديوجنز اللايرتي لم يقصد سوى أن«فيلبوس» نسخ ملحق القوانين عن ألواح الشمع.

(٦) يقبل ريختر الرسالة رقم ٣ والرسالة رقم ٨ ومعظم الرواية في الرسالة السابعة.

وست أخرى مقبولة إلى أن يثبت عدم أصالتها (ما عدا القيباس الأولى، والرسالة الأولى على الأرجح، في حين أن الأربع والعشرين الأخرى من المؤكد أنها مؤلفات أصيلة لأفلاطون) وهكذا يكون لدينا قدر كبير من الكتابات التي نستطيع أن نقيم عليها تصورنا لفكر أفلاطون.

ثانياً: الترتيب الزمني للمؤلفات

[١] أهمية تحديد الترتيب الزمني للمؤلفات:

واضح أن من المهم في حالة أي مفكر أن نرى تطور فكره: كيف تغير ـ إذا كان قد تغير ـ وما هي التعديلات التي أدخلها عليه طوال حياته، وما هي الأفكار الجديدة التي دخلت هذا الفكر. والمثل التوضيحي في هذا السياق هو الإنتاج الأدبي لكانط، فمعرفتنا بكانط لن تكون كافية إذا ما اعتقدنا أن كتبه في النقد قد ظهرت في سنواته المبكرة، وأنه تحول بعد ذلك إلى وضع «دجماطيقي». وربما أمكننا أيضاً أن نضرب المثل بحالة «شلنج» الذي أنتج عدة فلسفات طوال حياته، ولكي نفهم فكره ، فمن المرغوب فيه جداً أن يعرف المرء أنه بدأ من وجهة نظر فشته، وأن شطحاته «الثيوسوفية» تنتمي إلى سنواته المتأخرة.

[٢] منهج تحديد الترتيب الزمني للمؤلفات[١]:

(أ) المعيار الذي أثبت فعاليته أكثر في تحديد الترتيب الزمني لأعمال أفلاطون هو منهج اللغة. فالاستدلال من اللغة هو أكثر يقيناً ـ في حين أن اختلافات المضمون يمكن أن تعزى إلى الانتقاء الواعي، ولغرض المؤلف، من حيث إن تطور الأسلوب اللغوي يكون بلا وعي إلى حد كبير. وهكذا نجد أن «ديتنبرجر» يتعقب استخدام كلمة «بدون ريب» والاستخدام الثقافي لكلمتي «بالتأكيد» و «حقاً» كصيغة للاتفاق، في رحلة أفلاطون الأولى إلى صقلية. ولا شك أن محاورة القوانين تنتمي إلى فترة شيخوخة أفلاطون[٢]. في حين أن «الجمهورية» تنتمي إلى فترة مبكرة من حياته. فليس فقط أن النشاط العقلي المتزايد للقوة الدرامية تظهر في «القوانين»، بل إننا نستطيع كذلك أن نتبين نقاط الأسلوب

---

(١) Uberweg - Praechter pp. 199 - 218 .

(٢) Arist. Pol. B.G, 1264 b 27.

اللغوي الذي أدخله «أيسقراط» في نثر أتيكا، والذي لا يظهر في محاورة «الجمهورية». وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يساعدنا في تحديد ترتيب المحاورات الوسطى تبعاً لدرجة اقترابها من الأسلوب المتأخر في الكتابة.

لكن على حين أن استخدام الأسلوب اللغوي كمعيار في تحديد الترتيب الزمني للمحاورات قد أثبت أنه أكثر المناهج نفعاً، فإن المرء لا يستطيع أن يهمل، بالطبع، استخدام المعايير الأخرى، التي كثيراً ما حسمت المسألة، عندما تكون الإشارات اللغوية مشكوكاً فيها أو حتى متناقضة.

(ب) وأحد المعايير الواضحة في تحديد ترتيب المحاورات هو ما تقدمه الشهادة المباشرة للكُتاب القدماء، رغم أننا لن نحصل على أشياء كثيرة من هذا المصدر كما يتوقع المرء. فعلى حين أن ما يقوله أرسطو من أن محاورة القوانين قد كُتِبَت بعد محاورة الجمهورية، يقدم معلومات قيمة جداً، فإن ما يرويه «ديوجنز اللايرتي» من أن محاورة «فايدرس» هي أول المحاورات المبكرة، لا يمكن قبوله. فديوجنز نفسه استحسن هذه الرواية لكن من الواضح أن حجته تعتمد على موضوع المحاورة (الحب ـ في الجزء الأول من المحاورة) ـ وعلى الأسلوب الشعري فيها[1]. فنحن لا نستطيع أن نستنتج من واقعة أن أفلاطون عالج «الحب»، نتيجة تقول «إن المحاورة لابد أن تكون قد كُتبت في شبابه» في حين أن استخدام الأسلوب الشعري والأسطورة ليس في حد ذاته أمراً حاسماً. فسوف نخطيء أخطاء كبيرة ـ كما أشار بروفسر تايلور ـ إذا ما استنتجنا من الشطحات الشعرية و«الصوفية» في الجزء الثاني من «فاوست» نتيجة تقول إن جوته قد كتب الجزء الثاني قبل الجزء الأول[2]. ويمكن أن نستمد مثالاً توضيحياً مماثلاً من شلنج الذي كانت له شطحاته الثوسوفية ـ كما ذكرنا من قبل ـ في عمره المتقدم.

(جـ) أما بالنسبة للإشارات داخل المحاورات إلى أشخاص وأعمال تاريخية، فهي ليست كثيرة، وعلى أية حال فهي لا تزودنا إلا بأول تاريخ ممكن أو البداية التاريخية

---

(١) Diog. Laert. 3, 38 .

(٢) Plato, p. 18.

للمحاورة Terminus Post Quem فلو كانت هناك مثلاً إشارة إلى موت سقراط ـ كما هو موجود في محاورة «فيدون» ـ فمن الواضح أن المحاورة لابد أن تكون قد كتبت بعد وفاة سقراط ـ لكن ذلك لا يخبرنا: بعد موته بكم من السنين؟ غير أن النقاد استفادوا بعض الفائدة من هذا المعيار، فذهبوا، مثلاً، إلى أن محاورة «مينون» يُحتمل أنها كُتبت عندما كانت حادثة فساد «اسمينياس من طيبة» لا تزال حية في ذاكرة الناس[(١)].

ومن ناحية أخرى إذا ما احتوت محاورة «جورجياس» على رد على خطاب بوليقريطس ضد سقراط (٣٩٣ ـ ٢) فمن المرجح أن تكون «جورجياس» قد كُتِبتْ فيما بين أعوام ٣٩٣ و ٣٨٩ . أعني قبل أول رحلة قام بها أفلاطون إلى صقلية. ويمكن أن نفترض ـ بسذاجة ـ أن العمر المنسوب إلى سقراط في المحاورات يشير إلى تاريخ تأليف المحاورة نفسها. غير أن تطبيق هذا المعيار ـ كقاعدة عامة ـ من الواضح أنه يذهب أبعد مما ينبغي. فيمكن، مثلاً، أن يقدم الروائي بطله المخبر كرجل ناضج، وكضابط بوليس محنك في روايته الأولى، ثم بعد ذلك، يقدم المؤلف البطل في رواية متأخرة، في أول قضية له. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من أن المرء يكون له ما يبرره في افتراض أن المحاورات التي تعالج المصير الشخصي لسقراط لم تكتب بعد وفاته بفترة طويلة، فربما كان من غير التفكير العلمي أن نأخذ كأمر مسلم به أن المحاورات التي عالجت سنوات سقراط الأخيرة مثل «فيدون»، و«الدفاع»، قد نشرت جميعاً في الوقت ذاته.

(د) وإشارة إحدى المحاورات إلى محاورة أخرى، من الواضح أنه يساعدنا في تحديد ترتيب المحاورات، ما دامت المحاورة التي تشير إلى أخرى لابد أن تكون قد كُتبت بعد المحاورة التي تشير إليها. لكن ليس من السهل دائماً أن نقرر ما إذا كانت الإشارة الظاهرة إلى محاورة أخرى هي فعلاً إشارة. غير أن هناك بعض الحالات التي تكون فيها إشارة واضحة، مثلاً الإشارة إلى «الجمهورية» الموجودة في محاورة «طيماوس»[(٢)]. وقل مثل ذلك في محاورة «السياسي» فمن الواضح أنها لاحقة

---

(١) Meno, 90 A..

(٢) 17. FF..

«للسوفسطائي»، ومن ثم فلابد أن تكون قد كُتِبتْ بعدها[1].

(هـ) أما فيما يتعلق بالمضمون الفعلي للمحاورة، فلابد لنا من ممارسة أقصى درجات الحذر في استخدامنا لهذا المعيار. فافرض مثلاً أن نظرية فلسفية وجدت في عبارة موجزة في المحاورة (س) في حين أنها عولجت بالتفصيل في المحاورة (ص) قد يقول الناقد «حسناً جداً، المحاورة (س) تقدم لنا موجزاً تمهيدياً، أما المحاورة (ص) فهي تشرح الموضوع بالتفصيل». ألا يمكن أن يكون الموجز الذي قدّم في المحاورة «س» كان بالضبط بسبب أنه قد تمَّ عرضها بالتفصيل بالفعل في المحاورة (ص)؟ لقد ذهب أحد النقاد إلى أن الفحص النقدي السلبي للمشكلات يسبق العرض الإيجابي البنائي[2]. ولو أخذنا ذلك كمعيار فإن محاورات «تيتاتوس»، و«السوفسطائي»، و«السياسي»، و«بارمنيدس»، لابد أن تسبق في تاريخ تأليفها محاورتي «فيدون»، و«الجمهورية» ـ لكن البحث يظهرنا أن ذلك ليس صحيحاً.

غير أن القول بأن معيار المضمون لابد أن يستخدم بحذر لا يعني أنه لا فائدة منه. فموقف أفلاطون، مثلاً، تجاه نظرية المثل يوحي بأن محاورات: «تيتاتوس» و«بارمنيدس»، و«السوفسطائي»، و«السياسي» و«فيليوس»، و«طيماوس» لابد أن تجمع معاً في حين أن ارتباط محاورات «بارمنيدس» و«السوفسطائي» و«السياسي» بالجدل الايلي، يوحي بأن هذه المحاورات ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً بصفة خاصة.

(و) الاختلافات في البناء الفني للمحاورات يمكن أن يساعد أيضاً في تحديد علاقاتها بعضها ببعض فيما يتعلق بترتيب التأليف. وهكذا نجد أنه في محاورات معينة، تركيبة المحاورة وخصائص الشخصيات المشاركة فيها ـ مرسومة بعناية فائقة: فهناك تلميحات مازحة ومداعبات، وفواصل مفعمة بالحياة.. وهكذا. وإلى هذه المجموعة من المحاورات تنتمي محاورة «المأدبة». لكن في محاورات أخرى يتراجع الجانب الفني إلى الخلف، ويتركز انتباه المؤلف كله بوضوح، في المضمون الفلسفي.

---

(١) Polit. 284, b 7 FF. 286 b 10.

(٢) K.F1. Nermann.

ويُهمل الشكل في هذه المجموعة الثانية من المحاورات قليلاً أو كثيراً والتي تنتمي إليها «طيماوس»، و«القوانين» ويكون المضمون هو كل شيء، وربما كانت النتيجة المشروعة هي أن المحاورات التي كُتِبَتْ بانتباه أكثر إلى الشكل الفني هي محاورات مبكرة أو تسبق المحاورات الأخرى، حيث تراخت الحيوية الفنية في شيخوخة أفلاطون وتزايد اهتمامه بالفلسفة النظرية. (وهذا لا يعني أن لغة النثر تصبح بالضرورة أقل تكراراً بل يعني أن القوة الفنية الواعية تميل إلى التناقص مع مر السنين).

[٣] يختلف الباحثون في تقديرهم للنتائج التي تحصل عليها باستخدام معايير مثل المعايير السابقة غير أن جدول الترتيب الزمني التالي يمكن أن يؤخذ في عمومه، على أنه مقنع (رغم أنه من الصعب أن يقبله أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون لم يكتب عندما كان يشرف على الأكاديمية في سنواتها الأولى).

[أ] الفترة السقراطية

كان أفلاطون في هذه الفترة لا يزال واقعاً تحت تأثير الحتمية العقلية السقراطية. فمعظم محاوراته تنتهي دون بلوغ أي نتيجة محددة. وتلك خاصية تتميز بها «عدم المعرفة» عند سقراط.

١ ـ الدفاع: دفاع سقراط أثناء المحاكمة.

٢ ـ أقريطون: وتعرض المحاورة سقراط على أنه مواطن صالح، فعلى الرغم من إدانته الظالمة، فإنه يسلم حياته طاعة لقوانين المدينة. ولقد عرض عليه أقريطون وآخرون أن يهرب وأمدوه بالمال اللازم. إلا أن سقراط يعلن أنه سيظل ثابتاً على مبدئه.

٣ ـ أوطيفرون: سقراط يترقب محاكمته على عدم التقوى. ويدور حوار على طبيعة التقوى، ولا ينتهي الحوار إلى نتيجة.

٤ ـ لاخيس: عن الشجاعة ـ لا نتيجة.

٥ ـ أيون: ضد الشعراء والمنشدين.

٦ ـ بروتاجوراس: الفضيلة هي المعرفة، ويمكن أن تُعلّم.

٧ ـ خارميدس: من العفة. لا نتيجة.

٨ ـ ليسس: عن الصداقة ـ لا نتيجة.

٩ ـ الجمهورية: الكتاب الأول «عن العدالة».

(من الواضح أن «أقريطون»، و«الدفاع» لابد أن يكونا قد كُتبا في تاريخ مبكر. ومن المرجح أن المحاورتين الأخريين في هذه المجموعة قد كُتبتا أيضاً قبل رحلته الأولى إلى صقلية التي عاد منها أفلاطون عام ٣٨٨/ ٣٨٧).

[ب] فترة انتقال

أفلاطون يشق طريقه نحو أفكاره.

١٠ ـ جورجياس: رجل السياسة العملي أو حقوق الرجل القوي ضد الفيلسوف، أو العدالة مهما كان الثمن.

١١ ـ مينون: إمكان تعلم الفضيلة كما تصححه نظرية المثل.

١٢ ـ أوثيديموس: ضد المغالطات المنطقية للسوفسطائية المتأخرة.

١٣ ـ هيباس الأولى: عن الجميل.

١٤ ـ هيباس الثانية: هل من الأفضل ارتكاب الخطأ إرادياً أم بطريقة غير إرادية؟

١٥ ـ أقراطيلوس: عن نظرية اللغة.

١٦ ـ مينكسينوس: سخرية من علوم البلاغة.

(ومن المحتمل أن تكون محاورات هذه الفترة قد كُتبتْ قبل رحلته الأولى إلى صقلية، رغم أن «ريختر» يعتقد أن مينكسوس كُتِبتْ في تاريخ لاحق لهذه الرحلة).

[جـ] فترة النضج

أفلاطون يضع يده على أفكاره الخاصة.

١٧ ـ المأدبة: كل جمال أرضي ليس سوى ظل للجمال الحقيقي الذي تهفو إليه النفس بواسطة الحب Eros.

١٨ ـ فيدون: المثل والخلود.

١٩ ـ الجمهورية: الدولة. التشديد بقوة على الثنائية أعني الثنائية الميتافيزيقية.

٢٠ ـ فايدروس: طبيعة الحب؛ إمكان البلاغة الفلسفية.

ثلاثية النفس، كما هي الحال في الجمهورية.

(من المرجح أن تكون هذه المحاورات قد كُتبتْ فيما بين رحلته الأولى والثانية إلى صقلية).

[د] مؤلفات الشيخوخة

٢١ ـ ثياتيتوس (ربما قيل إن الجزء الأخير كُتب بعد محاورة «بارمنيدس») ليست المعرفة هي الإدراك الحسي أو الحكم الصحيح.

٢٢ـ بارمنيدس: دفاع عن نظرية المثل ضد النقد.

٢٣ ـ السوفسطائي: نظرية المثل تُدرس من جديد.

٢٤ ـ السياسي: الحاكم الحقيقي هو الشخص العارف، والدولة القانونية هي البديل المؤقت.

٢٥ ـ فيلابوس: علاقة اللذة بالخير.

٢٦ ـ طيماوس: العلم الطبيعي.

٢٧ ـ أقريتياس: الدولة الزراعية المثالية في مقابل القوة البحرية الامبريالية: «أطلانطس».

٢٨ ـ القوانين وملحق القوانين: أفلاطون يستسلم للحياة الواقعية، ويعدّل من النظرية الطوباوية في محاورة «الجمهورية».

(بعض هذه المحاورات ربما كُتب فيما بين الرحلة الأولى والثانية إلى صقلية، إلا أن محاورات «بارمنيدس»، و«أقريتياس»، و«القوانين» و«ملحق القوانين» ـ ربما تكون كتبت بعد الرحلة الثالثة).

٢٩ ـ الرسائل السابعة والثامنة، لابد أن تكون قد كُتِبتْ بعد موت ديون عام ٣٥٣ .

حاشية:

لم ينشر أفلاطون قط مذهباً فلسفياً منتهياً مكتملاً ومتقناً، بل استمر فكره في التطور على شكل مشكلات متجددة، وصعوبات أخرى لابد من مواجهتها، وجوانب جديدة من نظريته لابد من التشديد عليها أو إتقانها، تعديلات معينة لابد من إدخالها ـ ذلك كله كان يطرأ على ذهنه[1]. ومن ثم فسوف يكون مرغوباً أن نعالج فكر أفلاطون من حيث المنشأ بحيث ندرس المحاورات المختلفة في ترتيبها الزمني، بقدر ما نستطيع تمييز هذا الترتيب. وهذا هو المنهج الذي أخذ به بروفسور تايلور في كتابه الممتاز «أفلاطون: الرجل وأعماله». لكن في كتاب كهذا، فإنه يصعب من الناحية العملية أن نسير على هذا النحو

(١) قارن عبارة دكتور ريختر ص ٢٦٠ .

لهذا فقد وجدتُ من الضروري تقسيم فكر أفلاطون إلى أقسام مختلفة لكي أتجنب بقدر المستطاع، خطر أن أحشر معاً الآراء التي انبثقت في فترات مختلفة من حياة أفلاطون. وسوف أحاول أن أضع تحت بصري التكوين التدريجي لنظريات أفلاطون. وعلى أية حال فلو أدت دراستي لفلسفة أفلاطون بالقاريء إلى أن يلتفت إلى محاوراته الفعلية فإن كاتب هذه السطور سوف يكون قد نال قدراً كبيراً من الجزاء لقاء ما تكبده من عناء.

«الفصل التاسع عشر»

«نظرية المعرفة»

لا يمكن أن نجد التعبير عن نظرية المعرفة عند أفلاطون بطريقة نسقية متقنة ومكتملة في أي محاورة من محاوراته. صحيح أن محاورة «تياتيتوس» خُصصت لدراسة مشكلات المعرفة، إلا أن نتيجتها كانت سلبية، ما دام أفلاطون قد اهتم في هذه المحاورة بدحض النظريات الزائفة عن المعرفة، لا سيما النظرية التي تقول إن المعرفة هي الإدراك الحسي. وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون كان قد نقّح بالفعل ـ في الوقت الذي كتب فيه «تياتيتوس» ـ نظريته في درجات «المعرفة» التي تناظر درجات الوجود في «الجمهورية». وفي استطاعتنا أن نقول إذن إن المعالجة الإيجابية سبقت المعالجة السلبية أو النقدية. أو أن أفلاطون قد استقر رأيه على ما هي المعرفة، ثم تحول بعد ذلك إلى دراسة المشكلات، أو إلى الدحض النسقي للنظريات التي اعتقد أنها زائفة[1] غير أنه في كتاب مثل كتابنا الحالي يبدو أن من الأفضل أن نعالج في البداية الجانب السلبي والنقدي من الأبستمولوجيا الأفلاطونية. وبالتالي فإننا نقترح أولاً وقبل كل شيء أن نلخص الحجة التي عرضها في محاورة «تياتيتوس» قبل أن نواصل السير لنفحص النظرية التي عرضها في محاورة «الجمهورية» بخصوص المعرفة. وهذا السير تبرره تفسيرات المعالجة المنطقية، كما تبرره أيضاً واقعة أن محاورة الجمهورية ليست، أساساً، عملاً أبستمولوجياً على الإطلاق. فلا شك أن النظرية الأبستمولوجية الإيجابية موجودة في محاورة «الجمهورية». لكن بعض الافتراضات السابقة منطقياً لهذه النظرية موجودة في محاورة متأخرة هي «تياتيتوس».

مهمة تلخيص أبستمولوجيا أفلاطون وعرضها في صورة نسقية مهمة معقدة،

---

(١) لا نعني بذلك أن أفلاطون لم يستقر رأيه على وضع الإدراك الحسي قبل أن يكتب محاورة «تياتيتوس» بفترة طويلة (وما علينا ، مثلاً، سوى أن نقرأ محاورة «الجمهورية» «أو أن ندرس تكوين نظرية المثل ومضامينها») بل نحن بالأحرى نشير إلى الدراسة النسقية لمؤلفاته المنشورة.

والسبب أن من الصعب أن نفصل بين الأبستمولوجيا والأنطولوجيا عند أفلاطون. فلم يكن أفلاطون مفكراً نقدياً، بالمعنى الذي كان عليه «إمانويل كانط». ومع أننا نستطيع أن نقرأ في أفكاره استباقاً للفلسفة النقدية (على الأقل هذا ما حاول بعض الكتاب أن يفعلوه) فقد مال إلى الزعم أننا نستطيع أن نحصل المعرفة، كما اهتم أساساً بالسؤال عن الموضوع الحقيقي للمعرفة. وهذا يعني أن الموضوعات الأبستمولوجية والأنطولوجية كثيراً ما تكون مندمجة أو تعالج بدرجة متساوية.. Pari Passu كما هي الحال في محاورة «الجمهورية». وسوف نقوم بمحاولة فصل الأبستمولوجيا عن الأنطولوجيا. لكن المحاولة لا يمكن أن يُكتب لها النجاح تماماً نظراً للطابع الخاص للأبستمولوجية الأفلاطونية ذاتها.

أولاً: المعرفة ليست هي الإدراك الحسي:

اهتم سقراط ـ مثل السوفسطائيين ـ بالسلوك العملي، ورفض أن يوافق على فكرة أن الحقيقة نسبية أو أنه لا يوجد معيار ثابت، ولا موضوع مستقر للمعرفة. لقد كان مقتنعاً أن السلوك الأخلاقي لابد أن يقوم على أساس المعرفة، وأن هذه المعرفة لابد أن تكون معرفة بالقيم الأزلية التي لا تخضع لانطباعات الحس المتبدلة المتغيرة أو للآراء الذاتية. بل تكون واحدة للبشر جميعاً، ولكل الشعوب في كل العصور. وورث أفلاطون من أستاذه اقتناعه بأنه يمكن أن تكون هناك معرفة، بمعنى المعرفة التي تكون موضوعية وصحيحة بطريقة كلية. لكنه أراد أن يبرهن على هذه الحقيقة بطريقة نظرية. ومن هنا فقد راح يسبر بعمق أغوار مشكلات المعرفة، متسائلاً ما هي المعرفة، ثم معرفة ماذا؟

كان الهدف الأول لأفلاطون في محاورة «تياتيتوس» هو دحض النظريات الزائفة. ولهذا أخذ على عاتقه مهمة تحدي نظرية بروتاجوراس التي تقول إن المعرفة هي الإدراك الحسي، وأن ما يبدو لشخص ما على أنه حق فهو حق بالنسبة له. وكان منهجه أن يستخلص ـ جدلياً ـ إفادة واضحة عن نظرية المعرفة تنطوي على أنطولوجيا هيراقليطس وأبستمولوجيا بروتاجوراس، لكي يعرض نتائجها، ويبيّن أن تصور «المعرفة» التي نصل إليها على هذا النحو لا يفي بشرط المعرفة الحقة على الإطلاق، ويذهب أفلاطون إلى أن المعرفة لابد أن تكون (أ) معصومة من الخطأ. (ب) معرفة بما هو موجود. والإدراك الحسي لا هو هذا ولا ذاك.

ويدخل طالب الرياضة الشاب «تياتيتوس» في حوار مع سقراط ويسأله الأخير: ما هي المعرفة في رأيك؟ ويجيب تياتيتوس بأن يذكر الهندسة، والعلوم والفنون. لكن سقراط يشير إلى أن هذه ليست إجابة عن السؤال، لأنه لم يسأله عن أي شيء تكون المعرفة، بل يسأله ما هي المعرفة. وهكذا يبدو النقاش في طابعه أبستمولوجياً رغم أن الاعتبارات الأنطولوجية ـ كما أشرنا الآن نواً ـ لا يمكن استبعادها نظراً لطابع الأبستمولوجيا الأفلاطونية ذاته. وفضلاً عن ذلك فإنه يصعب أن نرى كيف يمكن تجنب المشكلات الأنطولوجية في أي نقاش أبستمولوجي. طالما أنه لا توجد معرفة في فراغ: إن المعرفة ـ لو كانت معرفة على الإطلاق لابد بالضرورة أن تكون معرفة عن شيء ما، وربما كانت المعرفة أيضاً ترتبط، بالضرورة بطابع معين للموضوع.

ويقوم تياتيتوس ـ بتشجيع من سقراط ـ بمحاولة الإجابة عن السؤال المطروح، فيذهب إلى أن «المعرفة ليست شيئاً آخر غير الإدراك الحسي»[1]. وهو يقصد أساساً، بلا شك، الإبصار، رغم أن للإحساس بالطبع مضموناً أوسع. ويبدأ سقراط في فحص هذه الفكرة عن المعرفة. ويستخلص من تياتيتوس ـ أثناء النقاش تسليماً بوجهة نظر بروتاجوراس التي تقول: إن الإدراك الحسي هو المظهر وأن ما يظهر يختلف باختلاف الذوات. وفي الوقت ذاته يحمل تياتيتوس على الاعتراف بأن المعرفة هي باستمرار عن شيء <u>موجود</u>، وبما أنها معرفة فهي لا يطرأ عليها الخطأ (معصومة من الخطأ)[2]. وما أن يتحقق ذلك لسقراط حتى يحاول بعد ذلك أن يبيّن أن موضوعات الإدراك الحسي ـ كما علّمنا هيراقليطس هي دائماً في حالة تدفق أو سيلان: فهي لا تكون <u>موجودة</u> أبداً بل هي <u>تصير</u> باستمرار (لم يقبل أفلاطون بالطبع نظرية هيراقليطس أن كل شيء <u>يصير</u> رغم أنه يقبل النظرية بخصوص موضوعات الإدراك الحسي، ثم يستنتج النتيجة القائلة بأن الإدراك الحسي لا يمكن أن يكون هو نفسه المعرفة) طالما أن شيئاً ما قد يظهر أبيض اللون لشخص في لحظة ما، رمادي اللون في لحظة أخرى كما يظهر أحياناً حاراً وأحياناً بارداً.

---

(١) 151e 2 - 3.

(٢) 152 C 5 - 7.

وكلمة «يظهر» لابد أن تعني «يصير»، لدرجة أن الإدراك الحسي يكون باستمرار في حالة صيرورة. فإدراكي الحسي صادق بالنسبة لي، وإذا عرفتُ ما يظهر لي، كما يتضح أنني أفعل، فإن معرفتي عندئذ لا يطرأ عليها الخطأ. وهكذا يكون تاتيتوس قد قال حقاً إن الإدراك الحسي هو المعرفة.

عند هذه النقطة التي وصلنا إليها يقترح سقراط فحص الفكرة عن كثب أكثر فيثير اعتراضاً مفاده أنه إذا كانت المعرفة هي الإدراك الحسي، فلن يكون هناك رجل أكثر حكمة من غيره، لأنني أفضل حكَم على إدراكاتي الحسية الخاصة بما هي كذلك. فما الذي يبرر لبروتاجوراس، إذن، أن يرفع من نفسه ليعلّم الآخرين، ويتناول أجراً كبيراً على ذلك؟ ولماذا يجعلنا جهلنا نجلس تحت قدميه؟ أليس كل منا هو مقياس حكمته الخاصة؟ وفضلاً عن ذلك فلو كانت المعرفة والإدراك الحسي شيئاً واحداً، وإذا لم يكن ثمة فارق بين الحكمة والرؤية، لنجم عن ذلك أن الرجل الذي يصل إلى أن يعرف (أي يرى) شيئاً ما في الماضي وما زال يتذكره لا يعرفه. رغم أنه لا يزال يتذكره ـ طالما أنه لا يراه. والعكس: إذا سلمنا بأن الرجل يستطيع أن يتذكر شيئاً كان قد أدركه في السابق، فإنه يستطيع أن يعرفه، حتى إذا لم يعد يدركه، لنجم عن ذلك أن المعرفة والإدراك الحسي لا يمكن أن يكونا متساويين (حتى إذا ما كان الإدراك الحسي نوعاً من المعرفة).

عندئذ يهاجم سقراط نظرية بروتاجوراس على أساس أوسع فهو يفهم عبارة «أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» لا فقط بالإشارة إلى الإدراك الحسي بل أيضاً بالإشارة إلى كل حقيقة. فيشير إلى أن الغالبية العظمى من البشر يؤمنون بالعلم (المعرفة) والجهل، ويعتقدون أنهم هم أنفسهم ـ أو غيرهم ـ في استطاعتهم اعتناق شيء على أنه حق في حين أنه لا يكون كذلك في واقع الأمر. وبالتالي فأي شخص يذهب إلى أن نظرية بروتاجوراس زائفة هو ـ من وجهة نظر بروتاجوراس نفسه ـ يقول الحقيقة (أعني إذا ما كان المقصود بالإنسان الذي هو مقياس الأشياء جميعاً ـ هو الإنسان الفرد).

وبعد هذه الانتقادات يقضي سقراط على مزاعم القول بأن الإدراك الحسي هو المعرفة مبيّناً: (أ) أن الإدراك الحسي ليس هو كل المعرفة.

و(ب) بل إن الإدراك الحسي حتى داخل دائرته ذاتها ليس معرفة.

(أ) الإدراك الحسي ليس كل المعرفة، لأن جانباً كبيراً مما نعترف أنه معرفة يتألف من حقائق تنطوي على حدود وألفاظ ليست هي نفسها موضوعات للإدراك الحسي على الإطلاق. فهناك الكثير مما نعرفه عن الموضوعات الحسية، نعرفهُ عن طريق التفكير العقلي لا عن طريق الإدراك الحسي المباشر. ويسوق أفلاطون الوجود واللاوجود كأمثلة على ذلك[1]. افرض أن رجلاً رأى سراباً، إن ذلك ليس إدراكاً حسياً مباشراً، فهو لا يستطيع أن ينبئه بالوجود الموضوعي ـ أو اللاوجود ـ للسراب الذي يدركه: بل التفكير العقلي هو وحده الذي ينبئه بذلك. ومن ناحية أخرى فإن نتائج وحجج الرياضيات لا تدركها الحواس، وربما أضاف المرء أن معرفتنا بخُلق شخص ما هو شيء أكثر من أن يُفسّر عن طريق التعريف الذي يقول: «المعرفة هي الإدراك الحسي» لأن معرفتنا بخُلق شخص ما لا يقدمه لنا ـ يقيناً ـ الإحساس وحده.

(ب) الإدراك الحسي ـ حتى داخل دائرته الخاصة ـ ليس معرفة. والواقع أنه لا يمكن أن يقال لنا إنك قد عرفت شيئاً ما دون أن نبلغ حقيقته فيما يتعلق، مثلاً، بوجوده أو عدم وجوده، تشابهه أو عدم تشابهه مع شيء آخر. لكن الحقيقة نبلغها بالفكر والتأمل، بالحكم وليس عن طريق الإحساس العادي. فربما زودنا الإحساس العادي بسطح أبيض ثم بسطح أبيض آخر، لكنك لكي تحكم على التشابه بين الاثنين، فلابد من نشاط الذهن. وقل مثل ذلك في قضيبين للسكك الحديدية يبدوان متلاقيين، لكن التفكير العقلي هو وحده الذي يعرفنا أنهما متوازيان.

ومن ثم فالإدراك الحسي لا يستحق اسم المعرفة. ولابد لنا أن نلحظ إلى أي حد كان أفلاطون مقتنعاً أن الموضوعات الحسية ليست هي الموضوعات المناسبة للمعرفة، ولا يمكن أن تكون كذلك. ما دامت المعرفة هي معرفة بما هو موجود، بما هو مستقر وثابت، في حين أن موضوعات الحس لا يمكن أن يقال إنها موجودات من حيث هي مدركة، بل فقط إنها تصيير. الموضوعات الحسية هي موضوعات للفهم بمعنى ما، بالطبع، لكنها تفلت من الذهن تماماً لأن تكون موضوعات المعرفة الحقيقية التي لابد أن تكون كما سبق أن ذكرنا (أ) معصومة من الخطأ. (ب) أن تكون عما هو موجود.

(١) 185 C, 4 - e 2.

(ومن الجدير بالملاحظة أن أفلاطون في رفضه للزعم القائل بأن الإدراك الحسي هو كل المعرفة ـ في مقابل الموضوعات الجزئية الخاصة للحواس مثل: اللون الذي هو موضوع الإبصار وحده ـ مع «الألفاظ المشتركة التي تنطبق على كل شيء» والتي هي موضوعات للذهن لا موضوعات للحواس. هذه «الألفاظ العامة» تناظر الصور أو المثل التي هي ـ أنطولوجيا ـ موضوعات ثابتة ومستقرة في مقابل الجزئيات أو المحسوسات).

ثانياً: المعرفة ليست ببساطة هي "الحكم الصادق"

يعتقد تياتيتوس أنه لا يستطيع أن يقول إن الحكم هو ببساطة، معرفة، والسبب أن الأحكام الكاذبة أيضاً ممكنة. ومن ثم فهو يذهب إلى أن المعرفة هي «الحكم الصادق» ـ على الأقل كتعريف مؤقت، حتى يبيّن لنا الفحص ما إذا كانت العبارة صحيحة أم كاذبة. (عند هذه النقطة يحدث استطراد يحاول فيه سقراط أن يكتشف كيف تكون الأحكام الكاذبة ممكنة وكيف تكون على الإطلاق. ولا أستطيع أن أدخل في هذا النقاش بشيء من التفصيل، لكني سأحاول أن أذكر اقتراحاً أو اثنين من الاقتراحات التي قُدمت أثناء النقاش: فقد قيل مثلاً إن إحدى فئات الأحكام الكاذبة تنشأ بسبب الخلط بين شيئين من نوعين مختلفين: موضوع من الإدراك الحسي، وآخر من صور الذاكرة؛ فقد يحكم الرجل ـ خطأ ـ أنه يرى صديقاً من بعيد، ويكون هناك شخص فعلاً لكنه ليس صديقه. فهذا الرجل لديه صورة من الذاكرة لصديقه، ورأى شيئاً في الشخص القادم جعله يستدعي هذه الصورة من الذاكرة، فحكم، خطأ، أن هذا الشخص الذي يقف بعيداً هو صديقه. لكن من الواضح أنه ليست جميع حالات الحكم الخاطيء أو الكاذب هي أمثلة للخلط بين صورة الذاكرة مع شيء حاضر أمام الإدراك الحسي. إذ يصعب أن نرد الخطأ في الحساب الرياضي إلى شيء كهذا. ويتم إدخال التشبيه الشهير «بقفص الطيور» في محاولة لبيان كيف تنشأ أنواع أخرى من الأحكام الكاذبة؛ لكنه يجد أن ذلك غير كاف ولا مقنع، وهكذا ينتهي أفلاطون إلى أن مشكلة الحكم الخاطيء أو الكاذب لا يمكن معالجتها بطريقة مفيدة إلى أن تحسم مشكلة طبيعة المعرفة، ولقد تمّ استئناف مناقشة الحكم الخاطيء في محاورة السوفسطائي).

في مناقشة اقتراح «تياتيتوس» بأن المعرفة هي الحكم الصادق، يشار إلى أن الحكم

يمكن أن يكون صادقاً دون القول بأن صدقه يتضمن معرفة من جانب الشخص الذي يصدر الحكم. ويمكن بسهولة إدراك صلة هذه الملاحظة، فلو أنني أصدرتُ في هذه اللحظة الحكم الآتي «مستر تشرشل يخاطب الرئيس ترومان تليفونياً»[1] فربما كان الحكم صادقاً، لكنه لا يتضمن معرفة من جانبي، فقد يكون تخميناً أو خبط عشواء ـ بمقدار ما يتعلق الأمر بي، ومع ذلك فقد يكون الحكم صادقاً من الناحية الموضوعية. وقل مثل ذلك لو أن شخصاً حوكم بتهمة هو بريء منها فعلاً، لكنه لا يستطيع أن يثبت براءته لأن جميع الظروف والدلائل تقف ضده[2]. والآن لو أن محامياً ماهراً تولى الدفاع عن الرجل البريء واستطاع أن يتلاعب بالأدلة أو بعواطف المحلفين حتى استطاع أن يجعلهم يصدرون قرارهم بأنه «غير مذنب» فإن حكمهم سوف يكون بالفعل حكماً صادقاً لكن يصعب القول أنهم يعرفون براءة المتهم ما دامت الدلائل فرضاً ضده. إن قرار المحلفين سيكون صادقاً رغم أنه مبني على الإقناع لا على المعرفة. وينتج عن ذلك، إذن، أن المعرفة ليست ببساطة هي الحكم الصادق. ولهذا يطلب من «تياتيتوس» أن يقدم اقتراحاً آخر عن التعريف الصحيح للمعرفة.

ثالثاً: المعرفة ليست هي الحكم الصادق بالإضافة إلى "تفسير"

الحكم الصادق، كما رأينا، يمكن أن يكون أكثر من الاعتقاد الصادق، (أو الظن الصادق)[3] فالاعتقاد الصادق ليس هو نفسه معرفة. ومن ثم فإن «تياتيتوس» يذهب إلى أن «إضافة» تفسير أو شرح يمكن أن يقلب الاعتقاد الصادق إلى معرفة. ويبدأ سقراط بأن

---

(١) كان تشرشل رئيس وزراء بريطانيا، وترومان رئيساً للولايات المتحدة ـ وقت تأليف الكتاب (المترجم).

(٢) المثل الذي ضربه أفلاطون هو:

«عندما يقتنع القضاة العادلون بوقائع يدلي بها شاهد عيان ثم يحكمون بناء على رواية يسمعونها ويعتقدون بصحتها، فإنهم لا يحكمون عن علم [أو معرفة]، بل عن مجرد سماع، وعن ظن صادق قدّم لهم، وإن كان اقتناعهم راسخاً وحكمهم صحيحاً» محاورة تياتيتوس ترجمة الدكتورة أميرة مطر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ ص ١٤٣ (المترجم).

(٣) هكذا في ترجمة الدكتورة أميرة مطر لمحاورة «تياتيتوس» ص ١٤٢ الهيئة المصرية " ' " "كتاب عام ١٩٧٣ . وفي الترجمة الإنجليزية True Belief (المترجم).

يشير إلى أنه لو كان الشرح أو التفسير يعني مجرد سرد أو إحصاء لعناصر جزئية، فإن هذه العناصر إما أن تكون معروفة أو يمكن أن تُعرف: وإلا سنصل إلى نتيجة محالة هي أن نضيف إلى الاعتقاد الصادق (أو الظن الصادق) أمرًا آخر هو رد المركب إلى عناصر مجهولة أو لا يمكن أن تُعرف. لكن ما الذي يمكن أن يعنيه التفسير؟:

١ ـ لا يمكن التعبير عن الحكم الصواب ـ بمعنى الاعتقاد الصادق ـ في كلمات طالما أنه لن يكون هناك فارق في هذه الحالة ـ إذا كانت الكلمات هي المعنى ـ بين الاعتقاد الصادق وبين المعرفة. ولقد سبق أن رأينا أن هناك فارقاً بين إصدار الحكم الذي يتصادف أن يكون صحيحاً، وإصدار الحكم الذي يعرف المرء أنه صحيح.

٢ ـ إذا كان «تقديم تفسير» يعني تحليل العناصر (الأجزاء التي يمكن أن تُعرف) فهل إضافة تفسير بهذا المعنى يكفي لتحويل الاعتقاد الصادق ـ أو الظن الصادق ـ إلى معرفة؟ كلا! إن عملية التحليل إلى عناصر لا تحول الاعتقاد الصادق إلى معرفة، لأن الرجل الذي حصر الأجزاء التي تتكون منها العربة (العجلات، المحور... إلخ) سوف تكون لديه معرفة علمية بالعربة. والرجل الذي ينبئك بأحرف الهجاء التي تتكون منها كلمة ما، سوف تكون لديه معرفة علمية ونحوية بالكلمة. (ملحوظة: علينا أن ندرك أن أفلاطون يتحدث عن مجرد الإحصاء أو السرد للأجزاء؛ فالرجل الذي يستطيع، مثلاً، أن يعدّ من جديد الخطوات المختلفة التي أدت إلى نتيجة في الهندسة، ببساطة لأنه قرأها في كتاب وحفظها عن ظهر قلب، دون أن يدرك فعلاً ضرورة المقدمات، وضرورة التسلسل المنطقي للاستنباط ـ سوف يكون قادراً على إحصاء «أجزاء» النظرية الهندسية؛ لكن لن تكون لديه المعرفة العلمية الموجودة عند عالم الرياضة).

٣ ـ ويقترح سقراط تأويلاً ثالثاً في «إضافة التفسير» فهذه قد تعني: «أن يكون قادراً على تسمية خاصة تميز موضوع البحث عن سائر الأشياء الأخرى..»[1]. ولو صحّ ذلك، فإن معرفة شيء ما تعني القدرة على تمييز خصائص ذلك الشيء، لكن هذا التأويل بدوره تمّ رفضه على أساس أنه لا يكفي لتعريف المعرفة.

(أ) يشير سقراط إلى أنه لو كانت معرفة الشيء تعني إضافة خصائصه المميزة إلى

---

(١) 208 C 7 - 8.

فكرة صحيحة عن ذلك الشيء، فإننا ننتهي إلى موقف عابث لا معنى له؛ فافرض مثلاً أن لديَّ فكرة صحيحة عن «تياتيتوس» إن تحويل هذه الفكرة الصحيحة إلى معرفة، فإن عليَّ أن «أضيف بعض الخصائص المميزة، لكن ما لم تكن هذه الخصائص المميّزة موجودة بالفعل عن فكرتي الصحيحة. فكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تكون فكرة صحيحة؟» لا يمكن أن يقال عني إن لديَّ فكرة صحيحة عن «تياتيتوس» ما لم تشمل هذه الفكرة الصحيحة الخصائص المميزة لـ «تياتيتوس»، وإذا لم تشمل هذه الخصائص المميزة، فإن فكرتي عن «تياتيتوس» عندئذ سوف يكون من الممكن تطبيقها كذلك ـ بالتساوي ـ على غيره من البشر، وفي هذه الحالة لن تكون فكرتي صحيحة عن «تياتيتوس».

(ب) ولو كانت فكرتي الصحيحة عن «تياتيتوس»، من ناحية أخرى، تشمل هذه الخصائص المميزة، فسوف يكون من الخُلف أن نقول إنني حوّلت هذه الفكرة الصحيحة إلى معرفة بإضافة الفصل ..Differentia [بالمعنى المنطقي]، لأن ذلك سيكون مرادفاً لقولي إنني حوّلت فكرتي الصحيحة عن «تياتيتوس» إلى معرفة بأن أضفت إلى «تياتيتوس» ـ بوصفه شخصاً يتميز بالفعل عن الآخرين .

ملحوظة: علينا أن نلاحظ أن أفلاطون لا يتحدث هنا عن الفروق النوعية الخاصة ـ فالأشياء الحسية كما يتضح من الأمثلة التي قدَّمها ـ : الشمس، إنسان جزئي معين، تياتيتوس[1] وليست النتيجة المستخلصة هي أنه لا يمكن بلوغ المعرفة من خلال الفروق بل هي بالأحرى أن الفرد، أو الموضوع الحسي لا يمكن تعريفه، وهو ليس الموضوع المناسب للمعرفة على الإطلاق. وتلك هي النتيجة الحقيقية للمحاورة أعني أن المعرفة الحقيقية للأشياء الحسية لا يمكن بلوغها. ويلزم عن ذلك أن المعرفة الحقة لابد أن تكون معرفة الكلي الثابت.

رابعاً: المعرفة الصادقة

لقد زعم أفلاطون منذ البداية أن المعرفة يمكن بلوغها، وأن المعرفة لابد أن تكون (أ) لا يطرأ عليها الخطأ. (ب) عما هو واقعي أو حقيقي. لابد للمعرفة الحقة أو الصادقة أن تمتلك هاتين الخاصيتين معاً، وأي حالة ذهنية لا تستطيع أن تدافع عن امتلاكها لهاتين

---

(١)

الخاصيتين لا يمكن أن تكون معرفة صادقة. ولقد بيّن في محاورة «تياتيتوس» أنه لا الإدراك الحسي، ولا الظن الصادق يمتلك أي منهما هاتين الخاصيتين. ومن ثم فلا واحد منهما يرادف المعرفة الصادقة. لقد أخذ أفلاطون من بروتاجوراس نسبية الحس والإدراك الحسي. لكنه لن يقبل نزعة النسبية الكلية: بل على العكس: المعرفة ـ المعرفة المطلقة والمعصومة من الخطأ يمكن بلوغها. لكنها لا يمكن أن تكون هي نفسها الإدراك الحسي الذي هو نسبي مراوغ، ويخضع لتأثير جميع المؤثرات المؤقتة والعابرة من جانب الذات والموضوع معاً. كما أخذ أفلاطون من هيراقليطس كذلك النظرة التي تقول إن موضوعات الحس أي الموضوعات الحسية الجزئية والفردية هي باستمرار في حالة صيرورة حالة تدفق وسيلان، وبالتالي فهي لا تصلح لأن تكون موضوعاً للمعرفة الصادقة. فهي تظهر إلى الوجود ثم تختفي، وهي غير محدودة من حيث العدد، ولا يمكن إدراكها بوضوح ولا فهم معناها في حالة التعريف، ولا يمكن أن تصبح موضوعات للمعرفة العلمية. غير أن أفلاطون لم يستخلص النتيجة التي تقول إنه لا توجد موضوعات تصلح لأن تكون موضوعات للمعرفة الصادقة، بل فقط أن الجزئيات الحسية لا يمكن أن تكون هي الموضوعات التي نبحث عنها؛ فلابد أن يكون موضوع المعرفة الصادقة مستقراً وثابتاً ومحدداً وقابلاً للإدراك والفهم في التعريف العلمي الواضح الذي هو الكلي كما ذهب سقراط. وهكذا تكون دراسة الحالات المختلفة للذهن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدراسة الموضوعات المختلفة لتلك الحالات الذهنية.

فلو أننا فحصنا تلك الأحكام التي نعتقد أننا نبلغ فيها معرفة بما هو مستقر وثابت، لوجدنا أنها أحكام عن الكليات. فلو أننا فحصنا مثلاً الحكم الذي يقول: «دستور أثينا خيِّر أو صالح» لوجدنا أن العنصر الثابت، أساساً، في هذا الحكم هو مفهوم «الخيرية»، أو «الصلاح». إن دستور أثينا ربما يتغير بحيث لا نعود نصفه بأنه خير بل نصفه بأنه سيء. وهذا يعني أن مفهوم الخيرية يظل واحداً في الحالتين، لأننا إذا ما وصفنا الدستور الذي تغير بأنه سيء فإن ذلك لا يكون إلا لأننا نحكم عليه بالإشارة إلى المفهوم الثابت للخيرية. وفضلاً عن ذلك فلو اعترض معترض قائلاً: إنه على الرغم من أن دستور أثينا يمكن أن يتغير بوصفه واقعة تجريبية وتاريخية فإننا لا يزال في استطاعتنا أن نقول:

«دستور أثينا خير أو صالح»، لو كنا نقصد بذلك شكلاً خاصاً من الدستور الذي وصفناه ذات مرة بأنه «خير أو صالح». (رغم أنه من حيث الواقع قد تغير) وفي استطاعتنا أن نشير في ردنا على ذلك، أن حكمنا في هذه الحالة مرجع، ليس هو دستور أثينا كواقعة تجريبية، بقدر ما هو نوع معين من الدساتير. والقول بأن هذا النوع من الدساتير حدث أن تجسد في لحظة تاريخية معينة في دستور أثينا، يخرج عن الموضوع قليلاً أو كثيراً: فما نقصده، في الواقع، هو أن هذا النوع الكلي من الدستور (سواء وجد في أثينا أو في أي مكان آخر) يحمل معه الصفة الكلية للخيرية. إن حكمنا ـ بمقدار ما يصل إلى الثابت المستقر ـ فإنه في الواقع يتعلق بالكلي.

ومن ناحية أخرى فإن المعرفة العلمية، كما رآها سقراط (على نحو ما ترتبط أساساً بالقيم الأخلاقية) تستهدف التعريف، في معرفة متبلورة وثابتة في تعريف واضح غير مبهم. فالمعرفة العلمية للخير، مثلاً، لابد أن تودع أو تُحفظ في تعريف «الخير هو ...». الذي يُعبّر به الذهن عن ماهية الخير؛ غير أن التعريف يتعلق بالكلي، ومن ثم فالمعرفة الحقة هي معرفة الكلي. فالدساتير الجزئية تتغير، لكن مفهوم الخير يظل كما هو، ونحن ـ بالإشارة إلى هذا المفهوم الثابت ـ نحكم على الدساتير الجزئية من منظور الخير. وينجم عن ذلك أن الكلي هو الذي يحقق متطلبات أو شروط موضوع المعرفة. وسوف تكون معرفة الكلي الأقصى هي أعلى أنواع المعرفة. في حين أن معرفة الجزئي ستكون أدنى أنواع «المعرفة».

لكن ألا تتضمن هذه النظرة هوة لا يمكن اجتيازها بين المعرفة الصادقة من ناحية، والعالم «الواقعي» من ناحية أخرى، أعني العالم المؤلف من جزئيات؟ وإذا كانت المعرفة الصادقة أو الحقة هي معرفة الكليات ألا ينتج عن ذلك أن المعرفة الصادقة أو الحقة هي معرفة المجرد «غير الواقعي»؟ لابد أن نشير ـ بالنسبة للسؤال الثاني ـ إلى أن ماهية نظرية المثل أو الصور عند أفلاطون هي ببساطة كما يلي: إن المفهوم الكلي ليس صورة مجردة خالية من المضمون الموضوعي أو المرجع، بل يناظر كل مفهوم كلي حقيقي، واقعاً

موضوعيًا. أما إلى أي حد يكون لنقد أرسطو لأفلاطون (أن الأخير شخّص الواقع الموضوعي في مفاهيم متخيلاً عالماً مفارقاً من الكليات «المنفصلة») ما يبرره، فذلك أمر يحتاج في حد ذاته إلى مناقشة: فسواء أكان له ما يبرره أم لا، فسيظل صحيحاً أن الماهية في نظرية المثل عند أفلاطون، لا نبحث عنها في فكرة الوجود «المنفصل» للحقائق الكلية، بل في الإيمان بأن المفاهيم الكلية لها مرجع موضوعي، وأن للواقع المناظر نظاماً أعلى من الإدراك الحسي بما هو كذلك. أما بالنسبة للسؤال الأول (الذي يدور عن الهوة بين المعرفة الصادقة والعالم «الواقعي») فلابد من التسليم بأنه كان أحد الصعوبات الرئيسية أمام أفلاطون في تحديد العلاقة الدقيقة بين الكلي والجزئي. ولابد لنا من العودة إلى هذا السؤال عندما ندرس نظرية المثل من الزاوية الأنطولوجية: في اللحظة التي يتمكن فيها المرء من أن يتجاوزها.

٢ ـ نظرية أفلاطون الإيجابية عن المعرفة، التي تتميز فيها درجات أو مستويات المعرفة تبعاً للموضوعات، معروضة في فقرة شهيرة من محاورة «الجمهورية»[1] التي تقدم لنا التشبيه بالخط[2]. وسوف أقدم هنا رسماً تخطيطياً مألوفاً ولن أحاول شرحه، فلابد أن نسلّم أن هناك عدة نقاط هامة لا تزال غامضة للغاية، لكن لا شك أن أفلاطون شق طريقه نحو ما كان ينظر إليه على أنه الحقيقة ولم يحاول قط ـ على قدر ما نعلم ـ أن يوضح المعنى الدقيق في عبارات غير مبهمة. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نتجنب التخمين تماماً.

(١) «فلنتصور الآن خطاً مقسماً إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال المنظور والمجال المعقول. ولنقسم كل قسم بدوره بنفس النسبة «لكي ترمز إلى الدرجة النسبية في الوضوح أو الغموض. وهكذا يكون لديك في العالم المنظور قسم أول، يعبر عن الصور، وأنا أعني بالصور الظلال أولاً، ثم الأشباح المنطبعة في المياه، وعلى أوجه الأجسام المعتمة المصقولة اللامعة ... الخ» الجمهورية ٥٠٩ د ـ وفي الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ص ٤١٤ ـ ٤١٥ [المترجم].

(٢) Rep. 509d G - 511 e 5.

المعرفة والوجود عند أفلاطون [١]

مراحل المعرفة		درجات الوجود	
المعرفة العقلية	العقل	عالم المثل مثال القط، مثال الإنسان، مثال الخير، العدالة، الفضيلة	العالم المعقول
المعرفة العقلية	الفهم	الرياضيات الحساب: ١، ٢، ٣ ... الخ. الهندسة: الخ .	العالم المعقول
المعرفة الظنية	الظن	الأشياء الجزئية الطبيعية أو المصنوعة شجرة، قط، كلب، منضدة	العالم المحسوس
المعرفة الظنية	الوهم	الظلال، والخيالات، والانعكاسات، والأشباح (ظل شجرة ـ صورة في المرآة).	العالم المحسوس

تطور الذهن البشري وهو يشق طريقه من الجهل إلى المعرفة يضع ميدانين رئيسيين: ميدان الظن، وميدان المعرفة. والأخير هو وحده الذي يمكن أن يُسمى معرفة. فكيف تتمايز هاتان الوظيفتان للذهن؟ يبدو واضحاً أن التمايز يقوم على أساس تمايز الموضوع. إذ يقال إن «الظن» يختص «بالصور» [أي الظلال]، على حين أن الذهن على الأقل في صورة العقل يختص بالأصول أو النماذج الأصلية. فلو تساءل إنسان: ما العدالة؟ وأشار إلى التجسيدات الناقصة، أو الأمثلة الجزئية التي تعجز عن بلوغ المثل الأعلى الكلي: مثلاً فعل إنسان معيّن، دستوراً جزئياً معيناً، مجموعة من القوانين ـ لا تشير أدنى إشارة إلى وجود مبدأ مطلق للعدالة: معيار أو مقياس، وإذن فالحالة الذهنية للإنسان هي حالة

(١) في الجانب الأيمن من الخط هناك حالات الذهن، وفي الجانب الأيسر الموضوعات التي تناظرها. وفي الحالتين «الأعلى» يوجد في القمة الرابطة الوثيقة جداً بين الأبستمولوجيا الأفلاطونية والأنطولوجيا الأفلاطونية.

«الظن». فهو يرى الصور أو النسخ ويظنها الأصول. لكن لو أن إنساناً أدرك العدالة في ذاتها، ولو أنه استطاع أن يرتفع فوق الصور، إلى المثال، إلى الكلي، التي لابد أن يحكم عن طريقه على الأمثلة الجزئية. فإن حالة ذهنه ستكون عندئذ هي حالة المعرفة . وفضلاً عن ذلك فإن من الممكن التقدم من حالة ذهنية إلى حالة أخرى، وأن «يتحول» إن صح التعبير. وعندما يدرك المرء أن ما اعتبره في السابق أصولاً ما هو في الواقع إلا نسخاً أو صوراً. أعني تجسيدات ناقصة للمثل الأعلى أو تحققات ناقصة للمعيار أو المقياس. عندما يدرك بطريقة ما الأصل نفسه، فإن حالة الذهن هذه لن تكون عندئذ هي حالة «ظن»، فقد تحول إلى معرفة عقلية.

غير أن الخط لا ينقسم ببساطة إلى قسمين، بل إن كل قسم منهما يعود فينقسم من جديد. ومن ثم فهناك درجتان للمعرفة العقلية ودرجتان للمعرفة الظنية، فكيف يمكن تفسير ذلك؟ يخبرنا أفلاطون أن أدنى درجة تكون موضوعاً للظن، هي في المقام الأول «الصور» و«الظلال». وهي في المقام الثاني «الانعكاسات على سطح الماء، والمواد المعتمة اللامعة، وجميع التمثلات الأخرى المشابهة لها»(١). ولا شك أن ذلك يبدو غريباً خصوصاً إذا ما ذهب المرء إلى أن أفلاطون يعني أن أي إنسان يمكن أن يخطيء فيظن أن الظلال والانعكاسات على صفحة الماء هي الأصول. غير أن المرء يستطيع أن يمد فكر أفلاطون، بطريقة مشروعة، ليشمل بصفة عامة صور الصور، والمحاكاة من الدرجة الثانية. وهكذا نقول عن الإنسان الذي لا تكون لديه فكرة عن العدالة سوى العدالة الناقصة المتجسدة في دستور أثينا، أو في شخص جزئي معين ـ أنه في حالة «ظن» بصفة عامة. فلو التقى به رجل بيان وأقنعه بكلمات زائفة واستدلالات فاسدة أن الأشياء صحيحة وعاداته وهي أشياء، لا تتفق في الواقع حتى مع العدالة التجريبية لدستور أثينا وقوانينه. عندئذ تكون حالته الذهنية هي «وهم» فما اعتبره عدالة ليس سوى ظل أو رسم كاريكاتوري لشيء هو نفسه ليس سوى صورة إذا ما قورن بالمثال الكلي. وحالة الذهن ـ من ناحية أخرى ـ للرجل الذي يظن أن العدالة هي عدالة قوانين أثينا أو عدالة قاضٍ معين هي: حالة «ظن».

---

(١) Rep. 50g e 1 - 510 a 3 .

ويخبرنا أفلاطون أن الأشياء في القسم الأدنى هي موضوعات واقعية تناظر صور القسم الأعلى في الخط. وهو يذكر «الكائنات الحية المحيطة بنا، وكل ما صنعته يد الطبيعة والفن»[1]. وهذا يعني مثلاً أن الإنسان الذي لا تتعدى فكرته عن الحصان، الأحصنة الجزئية الواقعية، والذي لا يعرف أن الأحصنة الجزئية ليست سوى «محاكاة» ناقصة لمثال الحصان، أي النموذج الخاص، الكلي هو في حالة ظنية فهو ليست لديه معرفة بالحصان بل لديه «ظن» فقط (وربما يقول اسبنوزا أنه في حالة خيال، أو حالة المعرفة الناقصة). وبالمثل الإنسان الذي يحكم أن الطبيعة الخارجية هي الواقع الحقيقي، والذي لا يعرف أنها تقريباً، نسخة «غير حقيقية» من عالم غير مرئي (أعني الذي لا يعرف أن الموضوعات الحسية هي تحققات ناقصة للنموذج الخاص) لديه فقط معرفة ظنية، وهو ليس معدماً تماماً مثل الحالم الذي يظن أن الصور التي يراها هي العالم الواقعي الحقيقي، لكنه لم يصل إلى المعرفة العقلية. فهو محروم من المعرفة العلمية الحقيقية.

ويساعدنا ذكر الفن في الاقتباس السابق على فهم المسألة وتوضيح أكثر قليلاً. فأفلاطون يقول في الكتاب العاشر من «الجمهورية»: إن الفنانين على المستوى الثالث[2] من الحقيقة. فمثلاً هناك مثال للإنسان النموذج المثالي لجميع أفراد النوع البشري الذين يكافحون لتحقيقه. وهناك أفراد البشر الجزئيون الذين هم نسخ أو محاكاة أو تحققات ناقصة لهذا النموذج المثالي. ثم يأتي الفنان ليرسم إنساناً أو صورة لشخص ما، ومن هنا يكون الشخص المرسوم محاكاة للمحاكاة. وأي إنسان يعتقد أن الشخص المرسوم هو الإنسان الحقيقي (ويمكن أن نقول: أي شخص يظن تمثال الشمع للشرطي في مدخل متحف مدام توسو[3]. أنه هو الشرطي الحقيقي) فهو في حالة ظن في حين أن أي شخص

---

(1) Rep. 510 a - 5 - 6.

(٢) المستوى الأول هو المثل التي هي الحقائق العقلية الكلية الخالصة. أما المستوى الثاني من الحقيقة فهو الأشياء الحسية الجزئية، أما المستوى الثالث فهو الفنان الذي يقلّد ما يصنعه الآخرون «والمقلّد هو الاسم الذي يطلق على صانع شيء يحتل المرتبة الثالثة، بالنسبة إلى الطبيعة الحقة للأشياء» الجمهورية ص ٥٣٣ من الترجمة العربية (المترجم).

(٣) مدام توسو (١٧٦١ ـ ١٨٥٠) فنانة فرنسية أسست متحف توسو للشمع في بريطانيا عام ١٨٠٢، وصنعت تماثيل من الشمع للضحايا المرموقين في الثورة الفرنسية، ثم طافت انجلترا بتماثيلها، وأخيراً في عام ١٨٣٥ أسست متحفاً دائماً للشمع في لندن (المترجم).

لديه فكرة عن الإنسان بأنه مَنْ رآهم أو سمع عنهم أو قرأ عنهم من أفراد البشر، ولم يدرك إدراكاً حقيقياً النموذج الأصلي فهو في حالة ظن أما الشخص الذي يدرك مثال الإنسان، أي النموذج المثالي، أو الصورة الأصلية التي يكون أفراد البشر الجزئيون هم التحققات الناقصة لها فهو في حالة معرفة عقلية(١) ومن ناحية أخرى فقد يقلّد الرجل العادل مثال العدالة. أو يجسده في أفعاله، رغم أنه يفعل ذلك بطريقة ناقصة. وفنان التراجيديا يقلّد هذا الرجل العادل على المسرح، لكن دون أن يعرف أي شيء عن العدالة ذاتها، فهو فقط يحاكي المحاكاة.

والآن ما هو التقسيم الأعلى في الخط المذكور الذي يناظر ما يتعلق بالموضوع ، وما يتعلق بحالة الذهن؟ إنه بصفة عامة لا يرتبط بالموضوعات الحسية (الجزء السفلي من الخط) بل ،بالعقل، أي العالم غير المرئي. لكن ماذا عن التقسيمات الفرعية؟ كيف يختلف «الفهم» بالمعنى الدقيق عن «العقل»؟ يقول أفلاطون إن موضوع الفهم هو ما نضطر إلى بحثه مستعينين بمحاكاة الأقسام السابقة التي نستخدمها كصور بادئاً من الفروض، سائراً في طريق لا يصعد به إلى المبدأ الأول وإنما يهبط به إلى النتيجة(٢). وأفلاطون يتحدث هنا عن الرياضيات، فالذهن في الهندسة، مثلاً، يسير من الفروض عن طريق استخدام شكل منظور أو رسم بياني مرئي، ليصل إلى النتيجة. فعالم الهندسة، فيما يقول أفلاطون، يفترض المثلث ... الخ كشيء معروف، ويتخذ من هذه «المواد فروضاً». ثم يستخدم الشكل المنظور يسير منه إلى النتيجة، مهتماً لا بالشكل في حد ذاته (أي بهذا المثلث الجزئي أو ذاك أو هذا المربع الجزئي أو ذاك، أو هذا القطر أو ذاك) وعلى ذلك فعلماء الهندسة يستخدمون الأشكال والرسوم «لكنهم يحاولون في الواقع الوصول إلى تلك الموضوعات التي لا يدركها المرء إلا بالفكر وحده»(٣).

قد يظن المرء أن الموضوعات الرياضية من هذا القبيل لابد أن تعد ضمن المثل وأن أفلاطون ساوى بين المعرفة العلمية لعالم الهندسة والمعرفة بالمعنى الصحيح. وهو يميل

---

(١) سوف نناقش نظرية أفلاطون عن الفن في فصل لاحق.

(٢) Rep. 510b 4 - 6 .

(٣) Rep. 510 a 2 - 511a .

صراحة إلى أن يفعل ذلك. ومن المستحيل أن نزعم (كما فعل البعض) أن أفلاطون كان يلائم نظرياته الأبستمولوجية مع مقتضيات خط التقسيم المشابه، بل علينا بالأحرى أن نفترض أن أفلاطون كان يعني فعلاً تأكيد وجود فئة من «المتوسطات» أعني من الموضوعات التي هي موضوع للمعرفة العقلية، والتي هي في الوقت نفسه أدنى من العقل، وبالتالي فهي موضوع الفهم وليست موضوعاً «للعقل»[(١)]. لقد أصبح واضحاً تماماً منذ نهاية الكتاب السادس من الجمهورية[(٢)]. أن علماء الهندسة لم يصلوا إلى النوس أو العقل. فيما يتعلق بموضوعاتها، ونظراً لأنهم لا يرتفعون فوق مقدماتهم الافتراضية «رغم أنهم يفترضونها مرتبطة بالمبدأ الأول لهذه الموضوعات، وهو مبدأ يقع ضمن دائرة العقل الخالص» . وتظهرنا هذه التفرقة على قسمين من الجزء الأعلى من الخط، يشير إلى تمييز حالة الذهن، وليس فقط إلى تمييز الموضوع. وهكذا يتقرر صراحة أن الفهم يحتل موقعاً وسطاً بين الظن والعقل الخالص.

ويدعم ذلك ذكر الفروض. ويعتقد «نتلشيب» أن المعنى الذي يقصده أفلاطون أن عالم الرياضة يقبل مسلمات وبديهيات كما لو كانت بذاتها متضمنة الحقيقة: فهو نفسه لا يناقشها، ولو ناقشها أي شخص آخر، فلن يستطيع سوى أن يقول إنه ليس في مقدوره مناقشة الأمر. فأفلاطون لم يستخدم كلمة «الفرض» بمعنى كلمة الحكم الذي قد يؤخذ على أنه صادق مع أنه قد يكون غير صادق. وإنما بمعنى الحكم الذي قد يعالج على أنه يتضمن في ذاته شروطه. وليس كما نشاهده في أساسه وفي ارتباطه الضروري بالوجود[(٣)]. ويمكن أن نشير ضد هذه النظرة إلى أن أمثلة الفروض المذكورة في الفقرة رقم ٥١٠ جـ من الجمهورية، هي كلها أمثلة لكيانات وليست لأحكام. وأن أفلاطون تحدث عن تدمير الفروض أكثر مما تحدث عن ردها إلى قضايا واضحة بذاتها أو محتوية على شروطها. وهناك فكرة أبعد نقدمها في نهاية هذا القسم.

يخبرنا أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا»[(٤)] أن أفلاطون ذهب إلى أن الكيانات

---

(١) CF. w. R. Hardie: A study in Plato, p. 13 COU. P. 1963.

(٢) Rep. 510C .

(٣) محاضرات حول جمهورية أفلاطون (١٨٩٨) ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٤) 987 b , 14 FF. C.F. 1050 b2 FF.

الرياضية «تحتل موقعاً وسطاً بين المثل والأشياء الحسية». و«إلى جانب ذلك فالأشياء الحسية والمثل، فيما يقول، هي موضوعات الرياضة التي تحتل موقعاً وسطاً تختلف عن الأشياء الحسية في أنها أزلية ولا تقبل التغير، عن المثل من حيث إن هناك الكثير يشبهها، في حين أن المثال نفسه هو في كل حالة مثال فريد». ومن منظور هذه الإفادة التي يقول بها أرسطو لا نستطيع أن نرد التمييز بين القسمين في الجزء العلوي من الخط إلى حالة الذهن وحدها. فلابد أن يكون هناك فارق في الموضوع أيضاً. (إن التفرقة كان يمكن أن تستمد من حالات الذهن وحدها، لو كانت «الرياضيات» تنتمي بطبيعتها الحقة وحدها إلى القسم نفسه على أنها عالم الرياضة، الذي يعمل بدقة كمالم رياضة، يقبل «مواده» على سبيل الفرض، ثم يسير منها إلى النتائج. فلابد أن يكون في حالة الذهن التي يسميها أفلاطون حالة «فكر». لأنه يعالج مسلماته على أنها تتضمن شروطها الذاتية، دون أن يسأل أسئلة أبعد. ثم يسير إلى النتيجة بواسطة أشكال أو رسوم منظورة. غير أن استدلاله سوف يتعلق لا بالرسوم بما هي كذلك، بل بالموضوعات الرياضية المثالية، لدرجة أنه لو أراد أن يتناول افتراضاته «في علاقتها بالمبدأ الأول» فلابد أن يكون في حالة الفهم ، بدلاً من حالة العقل الخالص. على الرغم من أن الموضوع الحق لاستدلالاته ، وهو الموضوعات الرياضية المثالية، لابد أن يظل كما هو. وهذا التأويل - أعني التأويل الذي يحصر التفرقة بين القسمين في الجزء العلوي من الخط في حالات الذهن ربما تفضله عبارة أفلاطون التي تقول إن المسائل الرياضية إذا ما أُخذت في علاقتها بمبدأ أول، فإنها تدخل في نطاق «العقل الخالص». غير أن ملاحظات أرسطو حول هذا الموضوع لو كانت إفادة صحيحة عن فكر أفلاطون، فمن الواضح أنها سترفض مثل هذا التأويل، ما دام من الواضح أنه يعتقد أن الكيانات الرياضية من الفروض تحتل موقعاً وسطاً بين العالم المنظور وبين العالم المعقول).

ولو صحّ ما يقوله أرسطو وكان أفلاطون يعني فعلاً «بالمعرفة العقلية» تشكيل فئة من الموضوعات في ذاتها، تتميز عن الفئات الأخرى، فأين يكمن مثل هذا التمييز؟ ليس ثمة حاجة إلى الإسهاب في الحديث عن التفرقة بين موضوعات المعرفة العقلية وموضوعات الجزء الأدنى من الخط ما دام يتضح بما فيه الكفاية أن عالم الهندسة يختص بالموضوعات المثالية الكاملة من الفكر، وليس بالدوائر أو الخطوط التجريبية مثل

عجلات العربة أو الطارة، أو قصبة صيد السمك. أو حتى بالأشكال الهندسية بما هي كذلك، أعني بوصفها جزئيات محسوسة. ومن ثم فإن المشكلة تحل نفسها إلى ما يأتي: ما الذي تعتمد عليه التفرقة بين الموضوعات العقلية كموضوعات للعقل و الموضوعات الحسية كموضوعات للظن؟

التأويل الطبيعي لملاحظات أرسطو في «الميتافيزيقا» هي أنه تبعاً لأفلاطون فإن عالم الرياضة ـ يتحدث عن جزئيات معقولة. لا عن جزئيات محسوسة، ولا عن كليات، فلو أن عالم الهندسة تحدث مثلاً عن دائرتين، فإنه لا يتحدث عن دوائر محسوسة مستمدة ـ لا من مثال الدائرية نفسها بما هي كذلك، إذ كيف يمكن للدائرية أن تتقاطع مع الدائرية؟ إنه يتحدث عن الدوائر المعقولة التي تشبهها دوائر كثيرة، كما لابد أن يقول أرسطو. ومن ناحية أخرى، فإذا قلنا «اثنان واثنان يشكلان أربعة»، فإن ذلك لا يساوي القول: ماذا يحدث لو أن الأثنينية Towness أضيفت إلى نفسها؟ عبارة لا معنى لها.. وهذه الملاحظة تدعمها عبارة أرسطو التي يقول فيها: عند أفلاطون «لابد أن يكون هنالك أولاً ٢ و ٣، ولا ينبغي جمع الأعداد بعضها إلى بعض» فعند أفلاطون أن الأعداد الصحيحة بما في ذلك الواحد، تشكل سلسلة بتلك الطريقة التي تجعل«٢»، غير مركبة من «واحدين». بل تشكل عدداً فريداً. وهذا يعني تقريباً القول أن العدد الصحيح، هو «الاثنينية» التي لا تتألف من اثنين من «الواحدية». ويبدو أن أفلاطون قد وحّد بين هذه الأعداد الصحيحة وبين المثل. ومع ذلك فلا نستطيع القول عن العدد الصحيح ٢ أنه يوجد كثير مشابه له (أكثر مما يمكن أن نتحدث عن دائريات كثيرة). ومن الواضح أن عالم الرياضة الذي لا يرقى إلى المبادىء الصورية النهائية، يتعامل في الواقع مع كثرة من العدد ٢ . ومع كثرة من الدوائر. والآن عندما يتحدث عالم الهندسة فإنه لا يعالج جزئيات محسوسة، بل موضوعات معقولة. ومع ذلك فهناك موضوعات كثيرة تشبه هذه. ومن ثم فهي ليست كليات حقيقية واقعية. لكنها تشكل فئة من الجزئيات المعقولة تقع «أعلى من الجزئيات المحسوسة، لكن أدنى» من الكليات الحقيقية. ومن ثم فمن المعقول أن نستنتج أن «الرياضيات» عند أفلاطون هي فئة من الجزئيات المعقولة.

والآن فإن بروفسور تايلور[1] ـ لو أنني فهمتُه فهماً صحيحاً ، يريد أن يحصر دائرة

(١) قارن مقال «المُثل والأعداد» في مجلة Mind أكتوبر ١٩٢٦ ويناير ١٩٢٧ (وأعيد نشرها في كتابه: دراسات فلسفية).

«الرياضيات» في الأحجام المكانية المثالية. وكما أشار، فإن خصائص المنحنيات مثلاً يمكن دراستها بواسطة المعادلات الحسابية، لكنها ليست هي نفسها أعداداً، حتى أنها لا يمكن أن تنتمي إلى القسم الأعلى من الخط، القسم الخاص بالمثل. الذي وحّد أفلاطون بينه وبين الأعداد. ومن ناحية أخرى فإن الأحجام المكانية المثالية أو الموضوعات التي تدرسها الدراسات الهندسية، ليست موضوعات محسوسة حتى أنها لا يمكن أن تنتمي إلى دائرة «الظن». ومن ثم فهي تحتل موقعاً وسطاً بين مُثل الأعداد والأشياء المحسوسة. أما أن ذلك يصدق على الموضوعات التي يتعامل معها عالم الهندسة. (الدوائر المتقاطعة... الخ) فأنا أسلّم بذلك بكل سرور. لكن هل يبرر للمرء استبعادها من الموضوعات التي يتعامل معها عالم الحساب؟ قبل كل شيء عندما يدرس أفلاطون أولئك الذين تكون حالاتهم الذهنية هي حالة «فهم». فإنه لا يتحدث فقط عن طلاب الهندسة، بل أيضاً عن طلاب الحساب وما شابهه من العلوم[1]. ولا شك أنه لن يظهر من ذلك ما يبرر القول أن أفلاطون حصر «الرياضيات» في الأحجام المكانية المثالية. وسواء اعتقدنا ـ أم لا ـ أنه كان على أفلاطون أن يحصر دائرة الكيانات الرياضية على هذا النحو، فإن علينا أن ننظر لا فقط فيما كان ينبغي على أفلاطون أن يقول، بل أيضاً فيما قاله فعلاً. ومن ثم فمن المحتمل أكثر أنه فهم، عالم الحساب أيضاً كمشمول في فئة الرياضيات مثلما حصر نفسه في موضوعات عالم الهندسة، وليس في هذين العلمين فقط كما يمكن أن نستدل من ملاحظته عن «العلوم المشابهة» فما الذي ستصبح عليه إذن إفادة أرسطو من أن الأعداد عند أفلاطون لا يمكن جمعها؟ أعتقد أن من المؤكد أنه يمكن قبولها. وأن أفلاطون رأى بوضوح أن الأعداد بما هي كذلك فريدة. ومن ناحية أخرى: من الواضح أيضاً أننا نجمع بين مجموعات أو فئات من الأشياء معاً ، ونتحدث عن خصائص الفئة كعدد ونحن نضيف إليها، لكنها تفسر موضوعات فئات الموضوعات الفردية. رغم أنها هي نفسها ليست موضوعات الحس بل موضوعات العقل. ومن ثم فيمكن أن نتحدث عنها كجزئيات عقلية، وأنها تنتمي إلى دائرة «الرياضيات»، كما تنتمي أيضاً الأحجام

---

(١) Rep. 510 C a FF.

المكانية المثالية لعالم الهندسة. وربما كانت نظرية أرسطو الخاصة عن العدد خاطئة، ومن ثم فربما أخطأ في عرضه لنظرية أفلاطون من بعض الزوايا. لكن لو أنه قال تحديداً ـ على نحو ما فعل ـ أن أفلاطون وضع فئة متوسطة من الكيانات الرياضية. فمن الصعب أن نفترض أنه كان مخطئاً. لا سيما وأن كتابات أفلاطون الخاصة لا تدع مجالاً للشك ، لا فقط في أنه وضع مثل هذه الفئة فعلاً ، بل أيضاً في أنه لم يكن يقصد حصر هذه الفئة على الأحجام المكانية المثالية.

(عبارة أفلاطون عن افتراضات الرياضيين ـ فهو يذكر «الأعداد الزوجية والفردية، ومختلف أنواع السطوح، والأنواع الثلاثة من الزوايا، وأشياء أخرى مشابهة تبعاً لموضوع بحثهم»[١]. عندما تؤخذ في ارتباطها بالمبدأ الأول، يمكن أن يدركها عقل أعلى، وعبارته التي تقول إن عقلاً أعلى يرتبط بالمبادىء الأولى، التي هي واضحة بذاتها، توحي بأنه لا لابد أن يذهب بالمحاولات الحديثة لرد الرياضيات البحتة إلى أسسها المنطقية).

يبدو أنه بقي علينا أن ننظر بإيجاز في القسم الأعلى من الخط، أن حالة الذهن عندئذ هي حالة، العقل وهي حالة ذهن الرجل الذي يستخدم فروض القسم السابق، كنقطة بداية. لكنه يتجاوزها، ويرقى إلى المبادىء الأولى. وفضلاً عن ذلك ففي هذه العملية (التي هي مسار الجدل) فإنه لا يستخدم «الصور»؛ على نحو ما يستخدمها في قسم سابق. لكنه يسير في ـ وبواسطة ـ المثل ذاتها[٢]. أعني عن طريق الاستدلال المجرد الدقيق. وبعد أن يدرك الذهن المبادىء الأولى بوضوح، فإنه يهبط عندئذ إلى النتيجة التي تنتج عنها ثم يستخدم من جديد الاستدلال المجرد وحده، وليس الصور المحسوسة[٣]. إن الموضوعات التي تناظرها هي المبادىء الأولى أو المثل. وهي ليست مبادىء أبستمولوجية فحسب بل هي مبادىء أنطولوجية أيضاً، وسوف أدرسها بالتفصيل فيما بعد. لكن من الأوفق أن أشير إلى الحقيقة الآتية: لو كانت المسألة مجرد تساؤل عن مبادىء الفروض النهائية تقسم (كما هي الحال مثلاً في الرد الحديث للرياضيات البحتة

---

(١) Rep. 510C 4 - 5 .

(٢) Rep. 510 b 6 - 9 .

(٣) Rep. 511 b 3 - 23 .

إلى أسسها المنطقية) فلن تكون هناك مشكلة كبيرة في رؤية ما الذي يستهدفه أفلاطون، لكنه تحدث بصراحة عن الجدل(١) على أنه «يدمر الفروض»(٢). وهو قول صعب، ما دام ـ رغم أن الجدل يبيّن أن مُسلّمات عالم الرياضة تحتاج إلى مراجعة ـ ليس من السهل لأول رهلة على الأقل ـ أن نرى كيف يمكن أن يقال إنه يدمر الفروض أو ينبذها. والواقع أن المعنى الذي يقصده أفلاطون يصبح واضحاً لو أننا درسنا أحد الفروض الجزئية التي ذكرها ـ العدد الزوجي والفردي. والواقع أن هناك عند أفلاطون أعداداً لا هي زوجية ولا فردية، بل هي الأعداد الصماء. وهو «في ملحق القوانين»(٣) يطالب بالتعرف على الجذور الصماء التربيعية والتكعيبية بوصفها أعداداً(٤). ولو صحّ ذلك فسوف تكون مهمة الجدل أن يبيّن لنا أن الفروض التقليدية لعالم الرياضة التي تقول: إنه لا توجد أعداد صماء، وإنما جميع الأعداد صحيحة، وهي إما زوجية أو فردية ليست فروضاً صحيحاً صحة تامة. ومن ناحية أخرى فقد رفض أفلاطون قبول الفكرة الفيثاغورية عن وحدة النقطة، وتحدث عن النقطة على أنها «بداية الخط»(٥). وهكذا تكون وحدة النقطة، أي النقطة ذات الحجم، لابد أن تكون من خيال عالم الهندسة «الخيال الهندسي»(٦) فرض يتطلب «نبذه».

٣ ـ ويوضح أفلاطون نظريته الأبستمولوجية أبعد من ذلك بأسطورة شهيرة هي الكهف في الكتاب السابع من محاورة «الجمهورية»(٧). وسوف ألخص هذه القصة الرمزية إذ إن لها قيمتها في توضيح أن ارتقاء العقل ـ إذا احتجنا لبرهان أبعد ـ وصعوده

---

(١) «وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحداً بعد الآخر كما يضمن سلامة نتائجه» الجمهورية ص ٤٤٥ من الترجمة العربية (المترجم).

(٢) Rep. 533 C 8 .

(٣) Epin. 990 C 5 - 99, b 4.

(٤) C F. Taylor P. 501 .

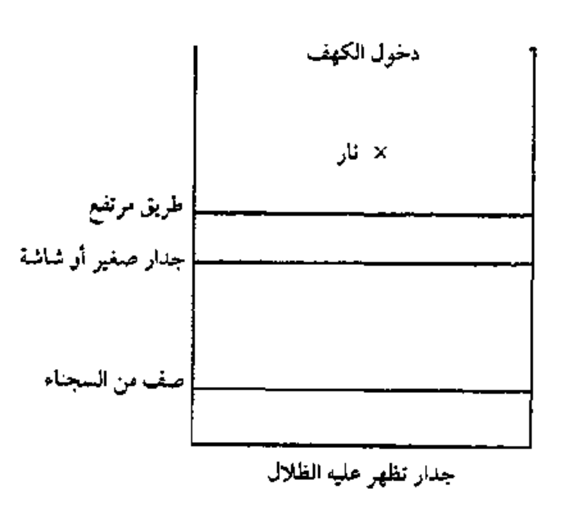
(٥) Metaph. 992 a 20FF.

(٦) Metaph. 992 a 20 - 1 .

(٧) Rep. 514 a 1- 5 .

من الأقسام الدنيا في الخط هو تقدم ابستمولوجي، وأن أفلاطون نظر إلى هذه العملية. لا على أنها عملية تطورية متصلة بقدر ما نظر إليها على أنها سلسلة من «التحولات» من حالة من المعرفة أقل كفاية إلى حالة معرفية أكثر كفاية.

يطلب منا أفلاطون أن نتخيل كهفاً تحت الأرض، تطل فتحته على النور. في هذا الكهف تعيش مجموعة من البشر، قيّدت أرجلهم وأعناقهم ـ منذ نعومة أظافرهم ـ بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، وبحيث يواجهون الجدار الداخلي للكهف، ولا يرون أبداً ضوء الشمس. ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بعد، وبينهم وبين النار طريق مرتفع، وجدار منخفض أشبه ما يكون بالشاشة وعبر هذا الطريق يمر أناس يحملون تماثيل وأشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، بتلك الطريقة التي تجعل الموضوعات التي يحملونها تظهر في قمة الجدار الصغير أو على الشاشة. ولا يستطيع السجناء الذين يواجهون الجدار الداخلي للكهف أن يرى الواحد منهم الآخر، ولا الأشياء التي تحمل من خلفهم، بل في استطاعتهم فقط أن يروا الظلال ذاتها، والأشياء التي تنعكس على الجدار الذي يواجهونه، والتي هي ظلال فحسب.



جدار تظهر عليه الظلال

ويمثل هؤلاء السجناء الغالبية العظمى من البشر، ذلك الحشد من الناس الذي يظل في حياته في حالة لا يرون فيها سوى ظلال الواقع فحسب، ويسمعون فقط أصداء

الحقيقة. ونظرتهم إلى العالم ناقصة جداً ومشوهة. « بسبب انفعالاتهم، وأحكامهم المبتسرة. وبسبب انفعالات الآخرين وأحكامهم المبتسرة، على نحو ما تنقلها لهم اللغة والخطابة»[١]. وعلى الرغم من أنهم ليسوا في حالة أفضل من حالة الأطفال، فإنهم يتمسكون بآرائهم المشوهة بكل إصرار البالغين، وليست لديهم الرغبة في الفرار من سجنهم. وفضلاً عن ذلك فلو أنهم تحرروا فجأة وطلب منهم أن ينظروا إلى الوقائع التي كانوا في السابق يرونها ظلالاً، فسوف يعميهم الضوء الباهر، ويتخيلون أن الظلال أكثرحقيقة بمراحل من الوقائع.

لكن لو أن أحد السجناء تمكن من الفرار واعتاد على الضوء، فسوف يتمكن بعد مضي بعض الوقت من النظر إلى الأشياء الحسية العينية التي لم يكن يراها في السابق سوى ظلال. هذا الرجل ينظر إلى رفاقه في ضوء النار (التي تمثل الشمس المنظورة) وهو في حالة ثقة بالآخرين، وقد تحول من عالم الظلال، عالم الانفعالات والأحكام المبتسرة، والسفسطة، إلى العالم الواقعي للتقليد والمحاكاة ، رغم أنه لم يرق بعد إلى العالم المعقول، عالم الحقائق غير الحسية. فهو يرى السجناء على ما هم عليه، أعني سجناء، سجناء لقيود الانفعال والسفسطة. وفضلاً عن ذلك فلو أنه ثابر وخرج من الكهف إلى ضوء الشمس فسوف يرى عالم الشمس المنير والأشياء الواضحة (التي تمثل الحقائق المعقولة). وأخيراً، رغم أنه بعد جهد أو عناء شديدين سيكون قادراً على رؤية الشمس ذاتها، التي تمثل مثال الخير، أو المثال الأعلى، «السبب الكلي لكل شيء حق وجميل - مصدر الحقيقة والعقل»[٢]. وسيكون عندئذ في «حالة العقل». (وسوف أعود في فصل قادم إلى فكرة مثال الخير، وكذلك إلى الاعتبارات السياسية التي اهتم بها أفلاطون في الجمهورية).

ويلاحظ أفلاطون أنه لو أن أحداً بعد أن صعد إلى نور الشمس عاد إلى الكهف مرة أخرى، فسوف يعجز عن أن يرى رؤية صحيحة بسبب الظلام؛ وبالتالي سيجعل من نفسه «أضحوكة». وإذا ما حاول أن يحرر شخصاً آخر ويقوده إلى النور، فإن السجناء الذين

---

(١) Nettleship, Lectures on the Republic, of Plato P. 260.

(٢) Rep. 517 b 8 c - 4 .

أحبوا الظلام وظنوا أن الظلال هي الواقع الحقيقي سوف يقضون على هذا الشخص إذا استطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه. وفي استطاعتنا أن نفهم هنا الإشارة إلى موت سقراط على يد الأثينيين ـ الذي استطاع أن ينير كل مَنْ استمع إليه. وأن يجعلهم يدركون الحقيقة والعقل. بدلاً من أن يتركهم نهباً لتضليل السفسطة والأحكام المتسرة.

وهذه القصة الرمزية توضح أن أفلاطون كان ينظر إلى أن «ارتقاء» الخط هو عملية تقدم، رغم أن هذا التقدم ليس مساراً متصلاً وتلقائياً، وإنما يحتاج إلى جهد ونظام ذهني. ومن هنا كان إصراره على الأهمية القصوى للتربية التي يمكن تطوير الشباب بواسطتها بالتدريج لإدراك القيم والحقائق الأزلية والمطلقة. ومن ثم إنقاذهم من أن يقضوا حياتهم في عالم الظلال والخطأ، والزيف، والأحكام المبتسرة، والإغراءات السوفسطائية مما يعميهم عن رؤية القيم الحقة. ولهذه التربية أهمية أولية بالنسبة لأولئك الذين سيكونون رجال دولة. فالحكام ورجال الدولة سوف يكونون قادة عميان يقودون عميان لو أنهم بقوا في عالم المعرفة الظنية. وسوف يكون تحطيم سفينة الدولة مرعباً أكثر من تحطيم أي مركب شراعي. وهكذا فإن اهتمام أفلاطون بالصعود الأبستمولوجي ليس مجرد اهتمام نقدي أو أكاديمي ضيق: فقد كان مهتماً بأسلوب السلوك في الحياة، ورعاية النفس وتعهدها، وخير الدولة وصلاحها، والرجل الذي لا يدرك الخير الحق للإنسان، لا يستطيع، ولن يستطيع، أن يقود حياة بشرية صالحة حقيقية، ورجل الدولة الذي لا يدرك الخير الحقيقي للدولة، والذي لا يرى الحياة السياسية في ضوء المباديء الأزلية سوف يدمر شعبه[1].

وربما ظهر سؤال عما إذا كانت هناك مضامين دينية أم لا ـ في نظرية أفلاطون عن المعرفة ـ على نحو ما يوضحه تشبيه الخط والقصة الرمزية للكهف. والواقع أن القول بأن الأفلاطونية المحدثة صبغت تصور أفلاطون بصبغة دينية ـ أمر لا جدال فيه: وفضلاً عن ذلك فعندما يتعقب كاتب ـ من أمثال ديونسيوس المزيف ـ الارتقاء الصوفي إلى الله بواسطة الطريق السلبي الذي يتجاوز الكائنات المنظورة ليصل إلى مصدرها غير المرئي

---

(١) قارن عبارته الجميلة في «الجمهورية»: «إننا لا نناقش موضوعاً هيناً!.. إننا نناقش : كيف ينبغي أن يعيش الإنسان!!». (المترجم).

الذي يُعمي ضوؤه الأبصار لفرط نوره، حتى أن النفس تكون في حالة إعتام ضوئي إنْ صحّ التعبير ـ فلا شك أنه استفاد من الموضوعات التي وصلته من أفلاطون عن طريق الأفلاطونية المحدثة. لكن لا ينتج عن ذلك بالضرورة أن أفلاطون نفسه فهم الصعود أو الارتقاء من منظور ديني. وعلى أية حال فإن هذه المشكلة المختلفة لا يمكن دراستها على نحو مفيد ما لم ندرس الطبيعة الأنطولوجية، والوضع الأنطولوجي لمثال الخير عند أفلاطون، وحتى عندئذ يصعب على المرء أن يصل إلى يقين قاطع.

" الفصل العشرون "

"نظرية المُثل"

أود في هذا الفصل أن أناقش نظرية المُثل أو الصور من جانبها الأنطولوجي. لقد سبق أن رأينا أن موضوع المعرفة الحقة الصادقة في نظر أفلاطون لابد أن يكون مستقراً وثابتاً، موضوع العقل لا الحواس، وأن هذه المتطلبات يحققها الكلي بمقدار ما نتحدث عن الحالة المعرفية للعقل. وتعني الأبستمولوجيا الأفلاطونية بوضوح آن الكليات التي نتصورها عن طريق الفكر لا تخلو من إشارة موضوعية، لكنا لم نفحص بعد السؤال الهام وهو ما الذي تتألف منه هذه الإشارة الموضوعية. والواقع أن هناك كثيراً من الدلائل على أن أفلاطون واصل الانشغال طوال حياته الأكاديمية ونشاطه الأدبي بمشكلات تثيرها نظرية المُثل. لكن ليس هناك دليل حقيقي على أنه غيّر نظريته قط تغييراً جذرياً، دع عنك أن يكون قد تخلى عنها تماماً، رغم أنه كثيراً ما حاول توضيحها أو تنقيحها من منظور الصعوبات التي تصادفه، أو التي يثيرها الآخرون. ويقال أحياناً إن إضافة الصبغة الرياضية إلى المثل التي نسبها أرسطو إلى أفلاطون هي نظرية أفلاطون في فترة الشيخوخة - وهي ارتداد إلى «التصوف» الفيثاغوري[1]. إلا أن أرسطو لم يقل إن أفلاطون قد غيّر نظريته، والنتيجة الوحيدة المعقولة التي يمكن استخلاصها من كلمات أرسطو يبدو أنها تعني أن أفلاطون اعتنق تقريباً النظرية ذاتها، على الأقل خلال الفترة التي قضاها أرسطو في الأكاديمية تحت إشرافه (ومن الطبيعي أن يكون السؤال عما إذا كان أرسطو قد أساء تأويل أفلاطون أم لا - فتلك مسألة أخرى). لكن على الرغم من أن أفلاطون واصل تأكيده على نظرية المُثل. ورغم أنه سعى إلى توضيح ما يقصده، وتوضيح المضامين المنطقية والأنطولوجية في فكره، فلا ينجم عن ذلك أنه أدرك بوضوح على الدوام ما الذي يقصده بالفعل. إننا نأسف بشدة لأننا لا نملك تسجيلاً كافياً لمحاضراته في الأكاديمية.

(١) W. T. Stace: Critical History, p. 191.

وقد كان ذلك، بلا شك، يلقي ضوءاً كبيراً على تفسير نظرياته التي عرضها بعد ذلك في المحاورات كما يمدنا بفائدة لا تقدّر لمعرفة آراء أفلاطون «الحقيقية» وهي الآراء التي بثها في تعاليمه الشفهية فحسب، ولم ينشرها قط.

يُفترض في «الجمهورية» أن لكل مجموعة من الآراء يجمعهم اسم مشترك ـ مثالاً أو صورة مناظرة[1]. وهذا هو الكلي أو الطبيعة المشتركة أو الكيف الذي ندركه في مفهوم الجمال مثلاً: فهناك أشياء جميلة كثيرة، لكنا نشكل تصوراً كلياً واحداً للجمال ذاته ويزعم أفلاطون أن هذه التصورات الكلية ليست مجرد تصورات ذاتية، بل نحن ندرك فيها ماهيات موضوعية؛ وقد يوحي إلينا سماع ذلك لأول مرة بنظرة ساذجة غريبة. لكن علينا أن نتذكر أنه يُعتقد عند أفلاطون أن إدراك الواقع Reality على أنه موضوع الفكر، في معارضة الإدراك الحسي ـ أي الكليات لابد أن تكون له حقيقة واقعية. وكيف يمكن إدراكها، وأن تكون موضوعاً للفكر، ما لم تكن حقيقة واقعية ..Real؟ إننا نكتشفها: وهي ليست من اختراعنا. وهناك نقطة أخرى لابد أن نتذكرها هي أن أفلاطون اهتم في البداية، فيما يبدو، بالكليات الأخلاقية والجمالية (كما اهتم أيضاً بموضوعات العلم الرياضي) على أنها طبيعية فحسب، واضعاً في ذهنه الاهتمام الرئيسي لسقراط، والاهتمام بالخير المطلق، والجمال المطلق، كما يوجدان في ذاتهما، ليس أمراً غير معقول لا سيما وأن أفلاطون، فيما يعتقد، وحّد بينهما ـ لكن عندما حوّل أفلاطون تفكيره نحو الموضوعات الطبيعية أكثر مما فعل من قبل، وعندما درس فئة التصورات مثل تصور الإنسان أو الحصان، فمن الواضح أنه يصعب افتراض أن الكليات تناظر هذه الفئات من التصورات التي توجد بذاتها كماهيات موضوعية. وربما استطاع المرء أن يوحد بين الخير المطلق والجمال المطلق. لكن ليس من السهل توحيد الماهية الموضوعية للإنسان مع الماهية الموضوعية للحصان.

والواقع أنك إذا حاولت أن تفعل ذلك فسيكون أمراً جديراً بالسخرية لكن يمكنك أن تجد بعض مباديء التوحيد، إذا لم تُترك الماهيات معزول بعضها عن بعض: ولقد انتهى أفلاطون إلى تكريس انتباهه إلى مبدأ الوحدة هذا، حتى أن جميع الماهيات النوعية

(١) Rep. 596 a 6 - 7 . CF 507 ab.

الخاصة ربما توحدت أو اندرجت تحت ماهية عليا. ولقد واجه أفلاطون هذه المشكلة من منظور منطقي وهو يبحث مشكلة التصنيف المنطقي، لكن ليس ثمة شاهد حقيقي أنه تخلى في أي وقت عن النظرة التي تقول إن للكليات وضعاً أنطولوجياً. ولا شك أنه اعتقد أن حل مشكلة التصنيف المنطقي، يعني حسم مشكلة التوحيد الأنطولوجي.

ولقد سمّى أفلاطون هذه الماهيات الموضوعية باسم المُثل أو الصور، وهما كلمتان يمكن استخدامهما بالتبادل. وكلمة «المثال» في هذا السياق تظهر فجأة في محاورة «فيدون»[1]. لكن ينبغي أن لا يضللنا هذا الاستخدام لكلمة المثال، فالمثال يعني في اللغة الدارجة تصوراً ذاتياً في الذهن، كما هي الحال في قوله: «إنه مثال فحسب (أي فكرة)، وليس شيئاً واقعياً». إلا أن أفلاطون عندما يتحدث عن «المثل أو الصور» يشير إلى مضمون موضوعي لتصوراتنا الكلية، لأننا ندرك ماهيات موضوعية في تصوراتنا الكلية.

ونحن في تصوراتنا الكلية ندرك الماهيات الموضوعية. ويستخدم أفلاطون لفظ «المثل» للدلالة على هذه الماهيات الموضوعية. ولا تُستخدم كلمة «المثل» في بعض المحاورات مثل «محاورة المأدبة» وإن كان المعنى موجوداً في المحاورة، لأن أفلاطون يتحدث في المأدبة عن الجمال الماهوي المطلق؛ ولابد أن ذلك هو ما يعنيه أفلاطون بمثال الجمال. ومن هنا فلا فارق أن يتحدث عن الخير المطلق أو مثال الخير: فهما معاً يشيران إلى ماهية موضوعية هي مصدر الخير في جميع الأشياء الجزئية التي نسميها خيّرة حقاً.

ما دام أفلاطون يعني بالمثل أو الصور ماهيات موضوعية، فإنه يصبح من الأهمية البالغة لفهم أنطولوجيا أفلاطون أن نحدد بقدر ما نستطيع من الدقة، كيف كان ينظر إلى هذه الماهيات الموضوعية. هل لها وجود مفارق بذاتها بمعزل عن الأشياء الجزئية، ولو صحّ ذلك فما هي علاقة بعضها ببعض من ناحية وبالأشياء الجزئية في العالم من ناحية أخرى؟ فهل ضاعف أفلاطون من عالم الإدراك الحسي عندما افترض وجود عالم مفارق غير مرئي، عالم الماهيات اللامادية؟ ولو صحّ ذلك فما هي علاقة عالم الماهيات هذا بالله؟ أما أن لغة أفلاطون كثيراً ما تعني وجود عالم منفصل من الماهيات المفارقة ـ فهذا

(1) Phaedo, 102 b.

أمر لا يمكن إنكاره، غير أننا لابد أن نتذكر أن اللغة مخصصة أساساً لكي تشير إلى موضوعات تجربتنا الحسية. وكثيراً ما تكون قاصرة عن تأدية التعبير الدقيق عن الحقائق الميتافيزيقية. وهكذا ترانا نتحدث، ولا يمكن أن يكون حديثنا معبراً ، عن أن «الله يتوقع كذا» وهي عبارة قد تعني أن الله موجود في الزمان، على حين أننا نعرف أن الله ليس موجوداً في الزمان لأنه أزلي. رغم أننا لا نستطيع أن نتحدث عن أزلية الله بطريقة مرضية، ما دمنا نحن أنفسنا ليست لنا تجربة بالأزلية ، كما أن لغتنا ليست مخصصة للتعبير عن هذه المسائل. فنحن موجودات بشرية، وعلينا أن نستخدم لغة البشر، وليس في استطاعتنا أن نستخدم لغة أخرى. وينبغي أن تجعلنا هذه الحقيقة حريصين فلا نقيم وزناً كبيراً للغة المحض أو العبارات التي استخدمها أفلاطون في معالجته للموضوعات الميتافيزيقية المبهمة. وعلينا أن نحاول أن نصل إلى المعنى الكامن خلف هذه العبارات. وأنا لا أقصد بذلك أن أقول إن أفلاطون لم يكن يؤمن أن للماهيات الكلية قواماً، لكني أريد فقط أن أشير إلى أننا إذا ما وجدنا ـ كما يقول في نظريته مثلاً ـ أننا لابد أن نكون على حذر من الوقوع في إغراء وضع هذه النظرية في ضوء مضحك عن طريق تأكيد العبارات التي استخدمها أفلاطون دون أن نضع في حسابنا المعنى الذي يلحق بهذه العبارات.

والآن، فإن ما يمكن أن نسميه بالعرض «المبتذل» لنظرية المثل عند أفلاطون كان ـ تقريباً ـ على النحو التالي: في رأي أفلاطون أن الموضوعات التي تدركها في التصورات الكلية، والموضوعات التي تعالجها العلوم، والموضوعات التي تناظر الحدود الكلية في الحمل المنطقي، هي مثل موضوعية أو كليات لها قوام، توجد في عالم مفارق خاص بها «هناك» في مكان ما، «بمعزل» عن الأشياء الحسية، وتفهم بمعزل عن الانفصال المكاني من الناحية العملية. فالأشياء الحسية هي نسخ أو مشاركات في هذه الحقائق الكلية إلا أن الأخيرة تقيم في عالم خاص بها لا يتغير، على حين أن الأشياء الحسية تخضع للتغير، والواقع أنها في صيرورة دائمة، ولا يمكن أن يقال بصدق أبداً أنها <u>موجودة</u>. أما المثل فهي موجودة في عالمها في حالة انعزال الواحدة عن الأخرى، وبمعزل عن ذهن أي مفكر. وهكذا تُعرض نظرية أفلاطون، وتتم الإشارة إلى أن الكليات ذات القوام إما أن <u>توجد</u> (في حالة يتضاعف فيها العالم الحقيقي الواقعي في تجربتنا على نحو لا مبرر له) أو أنها لا

توجد، وإنما تكون مستقلة وحقيقة واقعية ماهوية بطريقة سرية غامضة (وهي حالة يدق فيها اسفين لا مبرر له بين الوجود والماهية). (ولابد أن نشير عابرين إلى أن المدرسة التوماوية لفلاسفة العصر الوسيط سمحت بوجود تفرقة واقعية بين الماهية وفعل الوجود في العالم المخلوق، إلا أن التفرقة عندهم تقع داخل الخالق. أما الوجود غير المخلوق، فهو الوجود المطلق والماهية المطلقة في حالة هوية). ويمكن أن يسوق المرء ثلاثة مبررات أدت إلى هذا العرض التقليدي لنظرية أفلاطون:

(١) من الواضح أن حديث أفلاطون عن المثل يفترض أنها موجودة في مجال منعزل. وهكذا نراه يقول في محاورة «فيدون» أن النفس كانت موجودة قبل اتحادها بالبدن في عالم مفارق، حيث شاهدت الكيانات العقلية أو المثل، التي كانت تشكل فيما يبدو كثرة من الماهيات «المنفصلة». وعملية المعرفة، أو بلوغ المعرفة، تعتمد أساساً على التذكر، واسترجاع المثل التي شاهدتها النفس ذات مرة بوضوح في حالة ما قبل الوجود.

(٢) يؤكد أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا»[١] أن أفلاطون «فصل» المُثل، في حين أن سقراط لم يفعل ذلك. وهو يواصل في نقده لنظرية المثل افتراض أن المثل ـ تبعاً لما يقوله الأفلاطونيون ـ توجد بمعزل عن الأشياء الحسية. فالمثل تشكل حقيقة أو «جوهر» الأشياء. ويتساءل أرسطو: «فكيف يمكن للمثل إذن، التي هي جوهر الأشياء أن توجد بمعزل عنها؟»[٢].

(٣) يذهب أفلاطون في محاورة «طيماوس» إلى أن الله أو «الصانع» يشكل الأشياء في هذا العالم على غرار المثل. وذلك يعني أن المثل أو الصور أو المثل توجد بمعزل لا فقط عن الأشياء الحسية التي شُكِّلت على غرارها بل أيضاً بمعزل عن الله، التي يعتبرها نموذجه ومن ثم فهي معلّقة في الهواء إن صحّ التعبير.

وبهذه الطريقة فإن أفلاطون فيما يقول النقاد:

(أ) يضاعف العالم «الواقعي».

(ب) يضع حشداً من الماهيات بلا أساس ميتافيزيقي (ما دامت مستقلة عن الله).

---

(١) Metaph. A. 987 b 1 - 10, M. 1078 b 30 - 31 .

(٢) Metaph. A. 991 b 2 - 3 .

(جـ) يفشل في تفسير العلاقة بين الأشياء الحسية والمثل (إلا عن طريق العبارات المجازية مثل «محاكاة» و«مشاركة»).

(د) تفشل في تفسير علاقة المثل الواحدة منها بالأخرى: مثلاً علاقة الأنواع بالأجناس، أو أن تجد أي مبدأ واقعي للوحدة. وبالتالي فلو أن أفلاطون كان يحاول حل مشكلة الواحد والكثير، فإنه فشل على نحو مؤسف ولم يفعل سوى أن زوّد بنظرية خيالية أكثر فنَّدتها عبقرية أرسطو.

بقي أن نفحص فكر أفلاطون بشيء من التفصيل لنبيّن الحقيقة في هذا العرض لنظرية المُثل. لكن علينا أن نشير في الحال إلى أن هذه الانتقادات تهمل واقعة أن أفلاطون رأى بوضوح أن كثرة المثل تحتاج إلى مبدأ للوحدة، وأنه حاول حل هذه المشكلة. كما تميل الانتقادات أيضاً إلى تجاهل واقعة أن لدينا إشارات لا في المحاورات فحسب، بل في تلميحات أرسطو إلى نظرية أفلاطون ومحاضراته، كيف حاول أفلاطون حل هذه المشكلة بواسطة تأويل جديد وتطبيق للنظرية الايلية عن الواحد. أما أن أفلاطون حلَّ المشكلات الناجمة عن نظرياته، فتلك مسألة موضع نزاع، لكن لا يجوز أن نتحدث كما لو كان لم ير أبداً أي مشكلة من المشكلات التي أثارها أرسطو ضده فيما بعد. بل على العكس لقد استبق أفلاطون بعض الاعتراضات التي أثارها أرسطو وظن أنه حلَّها بطريقة مقنعة إن قليلاً أو كثيراً. ومن الواضح أن أرسطو فكّر على نحو مخالف، وربما كان على حق لكن مما يخالف التاريخ أن نتحدث كما لو كان أرسطو أثار اعتراضات كان أفلاطون من الحمق بحيث إنه لم يلتفت إليها. أضف إلى ذلك أن من الوقائع التاريخية أن أفلاطون أثار اعتراضات ضد نفسه، وعلى المرء أن يكون حذراً فلا يعزو له رأياً يكون خيالياً. ما لم نكن مضطرين طبعاً ـ بالدليل ـ أن نعتقد أنه قال به.

وقبل أن نواصل سيرنا لندرس نظرية المثل على نحو ما عرضها في المحاورات. سوف نسوق بعض الملاحظات التمهيدية في سياق المبررات الثلاثة التي ذكرنا لدعم العرض التقليدي لنظرية المثل عند أفلاطون.

ـ هناك واقعة لا يمكن إنكارها أن طريقة أفلاطون في الحديث عن «المُثل» كثيراً ما تتضمن أنها «موجودة» بمعزل عن الأشياء الحسية. وأنا أعتقد أن أفلاطون قد اعتنق هذه النظرية فعلاً إلا أنه ينبغي أن نسوق ملاحظتيْن تحذيريتين:

ـ لو أنها كانت موجودة «بمعزل عن» الأشياء الحسية، فإن تعبير «معزولة عن» لا يمكن أن يعني هو نفسه إلا أن للمثل واقعاً حقيقياً Reality مستقلاً عن الأشياء الحسية؛ فلا حديث عن مثل موجودة في مكان وتكون كذلك «في» و«خارج عن» الأشياء الحسية. فهي ـ بالافتراض ـ ماهيات غير مادية، والماهيات غير المادية لا يمكن أن تكون في مكان. ولما كان أفلاطون قد تعود استخدام اللغة البشرية، فمن الطبيعي أن يعبّر عن الحقيقة الماهوية واستقلال المثل بمصطلحات مكانية (وليس في استطاعته أن يفعل شيئاً غير ذلك) ـ لكنه لا يعني أن المثل منفصلة انفصالاً مكانياً عن الأشياء. فالعلو أو المفارقة في هذا السياق لابد أن تعني أن المثل لا تتغير ولا تفنى مع تغير وفناء الجزئيات الحسية: فربما لا تعني أكثر من أنها موجودة في مكان سماوي خاص بها أكثر مما يعني علو الله ومفارقته لنا، إنه موجود في مكان يختلف عن مواضع وأماكن الموضوعات الحسية التي خلقها. ومن الخُلف أن نتحدث كما لو كانت نظرية المثل الأفلاطونية تتضمن الزعم بوجود مثال للإنسان له طول وعرض وارتفاع... الخ موجود في مكان في السماء، ولو أننا قلنا بذلك لجعلنا من النظرية الأفلاطونية أضحوكة بلا مبرر. وأياً ما كان معنى مفارقة المثل، فإنها لا يمكن أن تعني ذلك.

(١) ينبغي أن نكون على حذر فلا نقيم وزناً كبيراً لنظريات مثل الوجود السابق للنفس وعملية التذكر، فأفلاطون أحياناً، كما هو معروف، يستخدم «الأسطورة» ويقدم «تفسيراً محتملاً» لا يقصد أن يؤخذ بنفس الدقة والجدية كالموضوعات التي تناقش بطريقة علمية أكثر. وهكذا نجد سقراط في محاورة «فيدون» يفسر حياة النفس في المستقبل. ثم يعلن صراحة أنه لا ينبغي لرجل صاحب عقل أن يؤكد أن الأمور هي بالضبط على نحو ما وصفناها[1] لكن على الرغم من أنه يتضح بما فيه الكفاية أن تفسير الحياة المقبلة للنفس تخميني وأسطوري في طابعه، فإنه يبدو من غير المبرر تماماً أن نمدّ مفهوم «الأسطورة» ليشمل نظرية الخلود كلها، كما يفعل البعض، لأن سقراط في الفقرة التي أشرنا إليها من محاورة «فيدون» ـ يعلن أنه على الرغم من أن صورة الحياة المقبلة ينبغي أن لا تُفهم حرفياً، أو على أنها مؤكدة بصورة إيجابية، فإن من المؤكد أن النفس

(١) Phaedo, 114 d 1 - 2.

خالدة. ـ كما أن أفلاطون يقرن معا خلود النفس بعد الموت مع وجودها السابق فيصعب أن تكون الواحدة منهما مكفولة إذا ما رفضنا تصوير الوجود السابق كله على أنه «أسطورة»؛ وربما لم يكن سوى افتراض في نظر أفلاطون (ومن ثم فينبغي علينا ـ كما قلت ـ أن لا نقيم وزناً كبيرا له) لكن إذا ما درسنا الأمور كلها فلن نجد ما يبرر القول بأنها أسطورة بالفعل. وما لم يكن من الممكن البرهنة على طابعها الأسطوري على نحو مقنع، فإنه ينبغي أن نتقبل أنها نظرية جادة. حتى إذا ما كان وجود النفس السابق وتأملها للمثل وهي في مثل تلك الحالة من الوجود السابق، فإنه لا ينجم عن ذلك أن المثل أو الصورة موجودة في أي مكان اللهم إلا على نحو مجازي. كما أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أنها ماهيات «منفصلة»، إذ ربما تكون كلها متضمَّنة في مبدأ أنطولوجي للوحدة.

(٢) بخصوص عبارات أرسطو التي ذكرها في كتاب «الميتافيزيقا» من الأفضل أن نشير في الحال إلى أن أرسطو لابد أنه كان يعرف تماماً ما الذي كان يدرِّسه أفلاطون في الأكاديمية، وأن أرسطو لم يكن شخصاً أبلهاً. فمن الخُلف أن نتحدث كما لو كانت معرفة أرسطو الناقصة بالتطورات الرياضية المعاصرة لابد أن تؤدي بالضرورة إلى أن أرسطو قد حرّف نظرية أفلاطون في المثل أو أساء فهمها على الأقل، في جوانبها غير الرياضية فربما يكون، أو لا يكون، قد فهم جيداً نظريات أفلاطون الرياضية. ولا ينتج عن ذلك وحده أن يكون قد ارتكب خطأ فاحشاً في تفسيره لأنطولوجيا أفلاطون، فإذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن أفلاطون «فصل» المثل فإننا لا نستطيع أن نمر مرَّ الكرام على هذه العبارة بوصفها مجرد نقد جاهل. كذلك ينبغي أن نحذر فلا نفترض قبلياً ما الذي يعنيه أرسطو «بالانفصال» وعلينا ثانياً أن نبحث فيما إذا كان نقد أرسطو للنظرية الأفلاطونية يتضمن بالضرورة أن أفلاطون نفسه قد استخلص النتائج التي يهاجمها أرسطو فربما كانت بعض النتائج التي يهاجمها أرسطو هي نتائج يعتقد أرسطو أنها نتائج منطقية للنظرية الأفلاطونية، رغم أن أفلاطون قد لا يكون قد استخلص بنفسه هذه النتائج.

ولو كان الأمر كذلك فسوف يكون علينا في هذه الحالة أن نبحث فيما إذا كانت هذه النتائج تنتج حقاً من مقدمات أفلاطون. لكن لما كانت مناقشة نقد أرسطو لن تكون عملية إلى أن نرى ما الذي قاله أفلاطون فعلاً عن المثل في كتبه المنشورة، فمن الأفضل أن نحتفظ برأينا إلى أن نصل فيما بعد إلى مناقشة نقد أرسطو، رغم أنه من الصواب، أن

نقول: إنه ما دام على المرء أن يعتمد إلى حد كبير على آرسطو لمعرفة ما الذي كان يعلّمه أفلاطون في محاضراته، فإنه لا يمكن أن يساعد المرء أن يستوحي منه عرضاً للنظرية الأفلاطونية. لكن من المهم (وهذا هو خلاصة هذه الملاحظات التمهيدية) أنه ينبغي علينا أن نطرد من ذهننا فكرة أن أرسطو كان أحمق عاجزاً عن فهم الفكر الصحيح لأستاذه[1]. فربما كان غير منصف، لكنه لم يكن أحمق.

(٣) من الصعب أن ننكر أن أفلاطون ذهب في محاورة «طيماوس» كما لو كان الصانع أو العلّة الفعالة للنظام في العالم، قد شكّل موضوعات العالم على غرار المثل، بوصفها العلّة النموذجية. وهذا يعني أن الصور أو المثل متميّزة تماماً عن الصانع، حتى لو أننا أطلقنا على الصانع اسم «الله»، فلابد أن ننتهي من ذلك إلى أن المثل لا فقط تقع خارج أشياء هذا العالم، وإنما خارج «الله» أيضاً. لكن على الرغم أن من المؤكد أن لغة أفلاطون في «طيماوس» تحتمل هذا التفسير، فإن هناك مبرراً ما ـ كما سنرى فيما بعد ـ للظن بأن «الصانع» في طيماوس هو افتراضي. وأن التأليه عند أفلاطون لا ينبغي المبالغة في التشديد عليه. وفضلاً عن ذلك ـ وهذه واقعة هامة ينبغي أن نتذكرها ـ فإن نظرية أفلاطون كما عرضها في محاضراته، ليست هي، بالضبط التي عرضها في محاوراته. وربما كان من الأفضل أن نقول إن أفلاطون طوّر جوانب معينة من نظريته في محاضراته يصعب أن تظهر في محاوراته. وملاحظات أرسطو المتعلقة بمحاضرة أفلاطون عن «الخير» كما سجلها «أرستوكسنس» يبدو أنها تشير إلى أنه في محاورات مثل «طيماوس» كشف أفلاطون عن بعض الأفكار بطريقة تشبيهية ومجازية فحسب. وسوف أعود إلى هذه المسألة فيما بعد: علينا الآن أن نحاول أن نبيّن ـ بقدر المستطاع ـ ماذا كان يعني فصل نظرية المُثل عند أفلاطون.

١ ـ في محاورة «فيدون» حيث تركزت المناقشة حول مشكلة خلود النفس، يذهب إلى أن الحقيقة لا يمكن بلوغها عن طريق حواس الجسد، وإنما بالعقل وحده الذي يدرك الأشياء على ما هي عليه حقيقة[2]. فما هي الأشياء التي تكون «حقيقية» أو تملك ذلك

---

(١) في رأيي أنه يصعب أن نقول إن أرسطو كان منصفاً في نقده لنظرية المثل الأفلاطونية. لكنه قد يعزو ذلك إلى أنه اتخذ موقفاً خلافياً من النظرية أكثر من أن نفترض أن ذلك يرجع إلى ضرب من البله.

(٢) Phaedo, 65 c 2 FF.

الوجود الحق؟ هي ماهيات الأشياء، ويسوق سقراط أمثلة: هي العدل في ذاته، والجمال في ذاته، والخير في ذاته، والمساواة المجردة ... الخ وهذه الماهيات تظل دائماً هي هي، في حين أن موضوعات الحواس الجزئية لا تكون كذلك. أما أن مثل هذه الماهيات موجودة حقاً فهذا ما يزعمه سقراط فهو يذكرها: «مفترضاً أن هناك جمالاً مجرداً وخيراً، وعظَماً». وأن الشيء الجزئي الجميل ـ مثلاً ـ هو جميل لأنه يشارك في هذا الجمال المجرد[1]. (وفي الفقرة ١٠٢ تُطبق كلمة المثال على هذه الماهيات التي تُسمى بالمثل). ووجود هذه الماهيات في محاورة فيدون يُستخدم عوناً على البرهنة على الخلود. لقد أشرنا إلى واقعة أن الرجل الذي يستطيع أن يحكم على الأشياء على أنها متساوية، تقريباً، أو جميلة تقريباً يتضمن حكمه معرفة للمعيار، ولماهية الجمال والتساوي. لكن أفراد البشر لا يأتون إلى العالم وينمون فيه ولديهم معرفة واضحة بالماهيات الكلية: فكيف يكون في استطاعتهم إذن، الحكم على الأشياء الجزئية بناء على معيار كلي؟ أليس ذلك بسبب الوجود السابق للنفس قبل اتحادها بالبدن، وهل كانت معرفة الماهيات قائمة في حالة الوجود السابق؟ إن عملية التعلم بهذا الشكل ستكون عملية تذكر تقوم فيها التجسيدات الجزئية للماهيات بدور المذكِّر بالماهيات التي كانت معروفة من قبل؟ وفضلاً عن ذلك فما دامت المعرفة العقلية للماهيات في هذه الحياة تتضمن تجاوز حواس الجسد والارتفاع إلى المستوى العقلي الا ينبغي أن نفترض أن «نفس» الفيلسوف تعرف هذه الماهيات بعد الموت، عندما لم يعد، يعوقها البدن؟

إن التفسير الطبيعي لنظرية المثل كما يقدمه أفلاطون في محاورة فيدون هو أن المثل كليات ذات قِوَام. لكن لابد أن نتذكر، كما أشرنا بالفعل، أن النظرية مطروحة مؤقتاً، كافتراض «أي كمقدمة مفترضة إلى أن يبررها أو يدحضها» ارتباط بمبدأ أول واضح، أو أن نتبين أنها بحاجة إلى تعديل أو تصحيح. ولا يستطيع المرء بالطبع، أن يستبعد أن يكون أفلاطون طرح النظرية مؤقتاً، لأنه لم يكن متأكداً منها بعد، لكن سيكون من المشروع فيما يبدو أن أفلاطون جعل سقراط يطرح النظرية بطريقة مؤقتة بالضبط لأنه يعلم جيداً أن سقراط التاريخي لم يصل إلى النظرية الميتافيزيقية للمثل، وأنه على أية حال لم يصل إلى

---

(١) Phaedo, 100 b 5 - 7 .

مبدأ الخير النهائي عند أفلاطون، فمما له مغزاه أن يسمح أفلاطون لسقراط أن يتكهن بنظرية المثل في حديثه عن «أغنية البجع»[١] عندما أصبح «متنبئاً»[٢]. وقد يعني ذلك أن أفلاطون سمح لسقراط أن يتكهن بقدر معين من نظريته لكن ليس بالنظرية كلها. علينا أن نلاحظ أيضاً أن نظرية الوجود السابق والتذكر المشار إليهما، في محاورة «مينون» حيث يشير إلى مجموعة من «الكهنة والكاهنات»[٣]. تماماً مثل الجزء الجميل من محاورة «المأدبة» الذي يشير إلى الكاهنة «ديوتيما». ولقد استنتج البعض أن هذه الفقرات هي «أساطير» واضحة في نظر أفلاطون. لكن يمكن كذلك، بقدر متساو، أن تكشف هذه الفقرات المفترضة (مفترضة بالنسبة لسقراط)، شيئاً من نظرية أفلاطون الخاصة، المتميزة عن نظرية سقراط. (وعلى أية حال فنحن لن نستخدم نظرية التذكر كمبرر لنعزو لأفلاطون استباقاً واضحاً للنظرية الكانطية الجديدة. فالكانطيون الجدد ربما اعتقدوا أن ما هو قبلي بالمعنى الكانطي هو الحقيقي الذي يبحث عنه أفلاطون أو الذي يكمن خلف كلماته، لكن ليس لديهم ما يبرر أن ينسبوا النظرية المعلنة إلى أفلاطون، دون أن يكون لديهم دليل أفضل مما قدموه). وأنتهي من ذلك إذن إلى أن نظرية المثل ـ كما عُرضت في «فيدون» ـ لا تمثل سوى جزء من نظرية أفلاطون. وينبغي أن لا يُستنتج من ذلك أن المثل كانت بالنسبة لأفلاطون نفسه كليات «منفصلة» ذات قوام خاص. ومن الواضح أن أرسطو يذهب إلى أن أفلاطون وحّد بين «الواحد» و«الخير». غير أن مبدأ التوحيد هذا، سواء اعتنقه أفلاطون فعلاً عندما كتب محاورة «فيدون» (وهو الاحتمال الأرجح) أم أنه نقحه فيما بعد فحسب، من المؤكد أنه لم يظهر في «فيدون».

٢ ـ يظهر سقراط في محاورة «المأدبة» على أنه يروي حديثاً دار بينه وبين «ديوتيما» وهي «بنيّة» ـ والحديث يدور حول ارتقاء النفس إلى الجمال الحقيقي بدافع الحب Eros. من الأشكال الجميلة (الجسمية) يرتفع الإنسان إلى تأمل الجمال الذي هو جمال

---

(١) كان سقراط يتنبأ بدنو أجله. ويقول إن لديه من «روح النبوءة» ما لدى البجعة إذا ما أدركت أن الموت أمر لا ريب فيه ازدادت تغريداً عنها في أي وقت آخر. ويزعم سقراط أنها تفعل ذلك ابتهاجاً بالموت. قارن محاورة «فيدون» ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص ١٥٨ ـ ١٥٩ (المترجم).

(٢) Phaedo 84.

(٣) Meno, 81 a 5FF.

الأنفس، ومن ثم إلى العلم، لعلّه يظفر برؤية محبة الحكمة، ثم يستدير نحو «محيط الجمال الواسع» و«ما يحتوي عليه من أشكال محبوبة جليلة» حتى يصل إلى تأمل الجمال الذي هو «خالد لا يخضع لكون أو فساد، ولا يجوز عليه نمو أو ذبول، وهو ليس جميلاً في ناحية من نواحيه، قبيحا في ناحية أخرى، وليس جميلاً في آن، قبيحاً في آن آخر، وليس جميلاً بالنسبة لشيء، وقبيحاً بالنسبة لشيء آخر، جميلاً في مكان قبيحاً في آخر، ولا يختلف باختلاف الناظرين إليه، ولا باختلاف الجهة التي ينظرون منها. ولا تجد له مثلاً في جمال وجه أو جمال يدين أو جمال جسم، أو شبيهاً بجمال فكرة أو جمال علم. وليس له شبيه في غير ذاته سواء كان كائناً حياً في السماء أو على الأرض أو في أي مكان آخر. بل هو جمال مطلق لا يوجد إلا بذاته. وكل شيء جميل لأنه شارك فيه، مع فارق أن الأشياء يمكن أن تخضع للكون والفساد في حين أنه لا يجوز عليه أي تغير». هذا هو الجمال الإلهي الخالص في ذاته[1]. ومن الواضح أنه الجمال الذي تحدثت عنه محاورة «هيباس الصغرى» الذي «تستمد منه جميع الأشياء الجميلة جمالها»[2].

وتظهر الكاهنة «ديوتيما» الذي وضع سقراط على لسانها حديثه عن الجمال المطلق والصور إليه بدافع الحب ـ وهي تقول لسقراط أنه قد يعجز عن متابعتها إلى هذه الذُّرى السامية وهي ترجوه أن يركز كل انتباهه ليبلغ الأعماق الغامضة لهذا الموضوع[3]. ويفسر بروفسور تايلور ذلك على أنه يعني أن سقراط كان من التواضع حتى أنه لم يزعم لنفسه الرؤية الصوفية (رغم أنه قد مرّ بتجربتها بالفعل) ومن هنا فإنه تصور نفسه على أنه مجرد راوية لحديث «ديوتيما». ولا علاقة لتايلور بالقول بأن حديث «ديوتيما» اقتناع أفلاطون الشخصي الذي لم ينسب قط إلى سقراط التاريخي: كُتبَ كثير من اللغو للأسف حول معنى شك «ديوتيما» الظاهر في قدرة سقراط على متابعتها وهي تتحدث عن «الرؤية التامة الكاملة»، «ولقد قيل بجدية أن أفلاطون هنا مذنب لغروره وغطرسته بالاعتراف بأنه بلغ الذُّرى الفلسفية التي لم يستطع سقراط التاريخي أن يرقى إليها»[4]. أما أن هذه العبارات

---

(١) Sympos. 210 e 1 - 212 a - 7.

(٢) Hippias Maior 289 d 2 - 5.

(٣) Sympos. 209 e 5 - 210 a 4.

(٤) Plato, p. 229, Note.1.

تشير إلى غطرسة من جانب أفلاطون فربما كان ذلك صحيحاً. وإذا كان هناك شك حول الرؤية الصوفية ـ ومن الواضح أن تايلور يفعل ذلك. لكن ليس مؤكداً على الإطلاق أن هناك أي شك في الصوفية الدينية في حديث سقراط، وليس ثمة ـ فيما يبدو، مبرر حقيقي لماذا يعجز أفلاطون عن الزعم بنفوذ فلسفي أعظم من سقراط بخصوص المبدأ النهائي، دون أن يجعل من نفسه عرضة لاتهام ـ له ما يبرره ـ بالغرور والغطرسة. وفضلاً عن ذلك، فإذا كانت الآراء التي وضعت على لسان سقراط في محاورتي «فيدون» و«المأدبة» هي آراء سقراط التاريخي، فكيف حدث أن تحدث سقراط في «المأدبة»، كما لو كان قد أدرك بالفعل المبدأ النهائي. أو الجمال المطلق في حين أن نظرية المثل في محاورة «فيدون» (التي وجد فيها الجمال المجرد مكاناً) عُرضت على أنها افتراض مؤقت أعني في المحاورة ذاتها التي ترمي إلى عرض حديث سقراط قبل الموت؟ ألا يكون لنا مبرر في توقع أنه إذا كان سقراط التاريخي قد فهم حقاً المبدأ النهائي لليقين، ألا تكون هناك إشارة مؤكدة لذلك قد قُدّمت في حديثه الأخير؟. ولذلك فأنا أفضل وجهة النظر التي تقول إن حديث «ديوتيما» في محاورة «المأدبة» لا يمثل القناعة المؤكدة لسقراط التاريخي، وعلى أية حال فتلك نقطة أكاديمية: ما إذا كان حديث ديوتيما يمثل اقتناعاً عند سقراط التاريخي أو أنه اقتناع أفلاطون نفسه، وتظل الواقعة الواضحة أن هناك إشارة (على أقل تقدير) إلى وجود المطلق.

فهل في هذا الجمال ذاته «تنفصل» ماهية الجمال عن الأشياء الجميلة، أم لا؟ صحيح أن كلمات أفلاطون بخصوص العلم قد تؤخذ لتعني الإدراك العلمي لتصور كلي محض للجمال، الذي يتجسد بدرجات مختلفة، في الموضوعات الجميلة المختلفة، إلا أن فحوى حديث سقراط كله في «المأدبة» يؤدي بالمرء إلى أن يفترض أن هذا الجمال الماهوي ليس مجرد تصور وإنما له واقع موضوعي. ألا يعني ذلك أنه «منفصل»؟ الجمال في ذاته، أو الجمال المطلق بمعنى أنه واقعي قائم، لكن ليس بمعنى أنه موجود في عالم خاص به. ينفصل مكانياً عن الأشياء، فالمفروض أن الجمال المطلق روحي، ومقولات الزمان والمكان. والانفصال المحلي، لا تنطبق ببساطة في حالة ما هو أساساً مكاني. وليس في استطاعتنا ـ في حالة تجاوز الزمان والمكان ـ أن نطرح سؤالاً مشروعاً هو أين

يوجد؟ إنه لا يوجد في أي مكان بمقدار ما نتحدث عن الحضور المحلي. (لكن ليس غير موجود بمعنى أنه غير واقعي أو حقيقي Unreal) وسيبدو الانفصال على أنه يعني في حالة الماهية الأفلاطونية، واقعياً حقيقياً يجاوز الواقع الذاتي للتصور المجرد ـ واقعاً منقولاً لكنه ليس انفصالاً محلياً. ومن ثم فمن الصواب أن نقول إن الماهية محايثة، مثلما هي مفارقة. والنقطة الهامة هي أنها واقعية Real ومستقلة عن الجزئيات ثابتة ومستقرة. ومن الحمق أن نلاحظ أنه إذا كانت الماهية الأفلاطونية واقعية فلابد أن توجد في مكان ما؛ فالجمال المطلق، مثلاً، لا يوجد خارجنا بالمعنى الذي توجد فيه الزهرة خارجنا ـ فإنه من الصواب أن يقال كذلك أنه موجود بداخلنا بمقدار ما لا يمكن أن تكون المقولات المكانية كذلك. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يقال إنها داخل أنفسنا بنفس المعنى الذي تكون فيه ذاتية خالصة محصورة بداخلنا تظهر معنا إلى الوجود وتفنى بفنائنا. وإنما هي محايثة ومفارقة في آن معاً. عسيرة المنال أمام الحواس فلا يمكن أن يدركها سوى العقل وحده.

بالنسبة للارتقاء إلى الجمال المطلق، مغزى الحب، والسؤال عما إذا كان المنظور الصوفي مستخدماً فسوف نعود إليه فيما بعد، أما الآن فأنا أريد الإشارة إلى أن الإشارات ليست ناقصة في «محاورة المأدبة» إلى أن الجمال المطلق هو مبدأ الوحدة. والفقرة المتعلقة بالارتقاء من العلوم المختلفة إلى علم واحد ـ هو علم الجمال الكلي ـ توحي بأن: «المحيط الواسع للجمال العقلي» يحتوي على «أشكال محبوبة وجليلة» وهي تابعة للمبدأ النهائي للجمال المطلق بل حتى مشمولة فيه. وإذا كان الجمال المطلق هو المبدأ النهائي الموحِّد، يصبح من الضروري التوحيد بينه وبين الخير المطلق في «الجمهورية».

٣ ـ يظهر بوضوح في محاورة «الجمهورية» أن الفيلسوف الحق يسعى لمعرفة الطبيعة الماهوية لكل شيء، فهو مثلاً لا يهتم بمعرفة كثرة من الأشياء الجميلة أو كثرة من الأشياء الخيِّرة، بل أن يتبيّن، بالأحرى، ماهية الجمال وماهية الخير، المتجسِّدتين بدرجات مختلفة في الأشياء الجزئية الجميلة، والأشياء الجزئية الخيِّرة؛ فليس فيلسوفاً مَنْ تشغله كثرة المظاهر التي لا تدل على الطبيعة الماهوية، ولا يمكن التمييز بين ماهية الجمال، مثلاً، وبين كثير من الظواهر الجمالية، معروضة على أنها فقط مجرد «ظن» وتفتقر إلى المعرفة العلمية. صحيح أنها لا تهتم باللاوجود ما دام اللاوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً «للمعرفة» على الإطلاق، بل هو لا يمكن معرفته تماماً. ومع ذلك فهي لا

تهتم بالوجود المطلق أو الواقع الحقيقي Reality الثابت المستقر. وإنما بالظواهر العابرة أو المظاهر. أعني الموضوعات التي هي في حالة صيرورة ، التي تظهر وتختفي على الدوام. وعلى ذلك فحالتهم الذهنية هي «الظن»، وموضوع معرفتهم هو الظاهرة التي تقف في منتصف الطريق بين الوجود واللاوجود. أما حالة ذهن الفيلسوف من ناحية أخرى ـ فهي حالة المعرفة، وموضوع معرفته هو الوجود الحقيقي تماماً. أو الماهوي، أي المثال أو الصورة.

والواقع أنه لا توجد إلى هذا الحد أية إشارة مباشرة إلى أن الماهية أو المثال يُنظر إليها على أنها ذات قِوام أو «منفصلة» (بمقدار ما يمكن انطباق اللفظ الأخير على كل الواقع اللاحسي). أما القول بأنه يُنظر إليها على هذا النحو، فذلك ما نراه في نظرية أفلاطون عن مثال الخير، الذي يشغل مكاناً مرموقاً خاصاً في محاورة «الجمهورية». فالخير في هذه المحاورة يقارن بالشمس التي يجعل نورها موضوعات الطبيعة مرئية لكل الناس، وبالتالي فهي بمعنى ما مصدر جدارتها، وقيمتها، وجمالها. وهذه المقارنة ليست، بالطبع، سوى مقارنة، وينبغي التأكيد على ذلك: فلا يجب أن نفترض أن الخير موجود كموضوع بين الموضوعات. على نحو ما توجد الشمس كموضوع بين موضوعات أخرى. ومن ناحية أخرى فإن الخير كما يؤكد أفلاطون بوضوح يهب الوجود لموضوعات المعرفة، ومن ثم فهو المبدأ الموّحد المحيط للنظام الماهوي، وهو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً[1] ومن المستحيل أن نستنتج أن الخير هو مجرد تصور أو حتى أنه غاية لا وجود لها. أي مبدأ غائي. وأنه غير حقيقي Real تصبو إليه جميع الأشياء: فهو ليس مبدأ أبستمولوجيًا فحسب، وإنما هو أيضاً بمعنى ما ـ وهو معنى يصعب تعريفه ـ مبدأ أنطولوجياً، مبدأ الوجود، فهو من ثم حقيقي في ذاته ومتقوم.

يبدو أنه لابد أن يُنظر إلى مثال الخير في «الجمهورية» على أنه يتحد مع الجمال الماهوي في محاورة «المأدبة» فهما معاً يمثلان أعلى قمة في الارتقاء العقلي، في حين أن مقارنة مثال الخير بالشمس، لابد أنه يبدو وأنه يشير إلى مصدر لا فقط خيرية الأشياء بل جمالها أيضاً؛ فمثال الخير يهب الوجود للصور أو ماهيات النظام العقلي، في حين أن العلم، والمحيط الواسع للجمال العقلي، هو مرحلة في طريق الصعود إلى ما هو جميل

(١) 10.

بطريقة ماهوية. من الواضح أن أفلاطون يعمل نحو تصور للمطلق: النمط النموذجي المطلق لكل الأشياء أو المبدأ الأنطولوجي النهائي. هذا المطلق محايث لأنه متجسد في الظواهر، فهي «تحاكيه»، وتشارك فيه، وتظهره بدرجاتها المختلفة. لكنه مفارق أيضا. إذ يقال إنه يتجاوز حتى الوجود نفسه في حين أن مجاز المشاركة والمحاكاة[1]. ينطوي على تفرقة بين المشاركة، والمشاطرة Partaken of وبين المحاكاة والتقليد. وأية محاولة لرد مثال الخير الأفلاطوني إلى مبدأ منطقي محض، والتغاضي عن الإشارات التي تدل على أنه مبدأ أنطولوجي، تؤدي بالضرورة إلى إنكار جلال الميتافيزيقا الأفلاطونية، وأيضاً إلى النتيجة التي وصل إليها الأفلاطونيون المتوسطون، وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة، الذين أساءوا تماماً فهم المعنى الجوهري لأستاذهم.

هناك ملاحظتان هامتان عند هذه النقطة من النقاش ـ لابد أن نسوقهما:

(أ) أرسطو في كتاب «الأخلاق إلى أوديموس»[2] يقول إن أفلاطون وحّد الخير مع الواحد في حين أن أرستوكسينوس وهو يستعيد رواية أرسطو عن محاضرة أفلاطون عن الخير، وكيف أن المستمعين الذين ذهبوا لسماع المحاضرة. توقعوا أن يستمعوا إلى شيء عن الخيرات البشرية مثل: الثروة، والسعادة ... الخ وأنهم اندهشوا عندما وجدوا أنفسهم يستمعون إلى حديث عن الرياضيات، وعلم الفلك، والأعداد وعن <u>هوية الخير مع الواحد</u>. ويقول أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا»: «أما أولئك الذين يؤكدون وجود الجواهر الثابتة التي لا تتغير، فيذهب بعضهم إلى أن الواحد نفسه هو الخير ذاته. لكنهم يعتقدون أن جوهره يكمن أساساً في وحدته..»[3]. وفي هذه الفقرة لا يذكر أفلاطون بالاسم. لكن أرسطو يقول بوضوح، في مكان آخر[4]، عند أفلاطون «الصور [أو المثل] هي علّة ماهية كل شيء آخر، <u>والواحد</u> هو علّة ماهية الصور أو المثل». ويتحدث أفلاطون في الجمهورية[5] عن ارتقاء العقل إلى المبدأ الأول لكل شيء مؤكداً أن مثال الخير يُشار

---

(١) وردت هذه العبارات في محاورة فيدون (المؤلف).

(٢) 1218 a 24.

(٣) Mexaph. 1091, b 13 - 15.

(٤) Mexaph. 988 a 10 - 11 .

(٥) Rep. 517 b 7 - c 4 .

إليه على أنه «المؤلف الكلي لكل شيء جميل وخير في الأشياء جميعاً، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل» وهنا يبدو معقولاً أن ننتهي إلى أن الواحد والخير والجمال الماهوي هما نفس الشيء عند أفلاطون، وأن العالم المعقول للمثل يدين بوجوده، بطريقة ما، إلى الواحد. وإنْ كانت كلمة «الصدور أو الفيض» (وهي كلمة عزيزة جداً عند الأفلاطونيين المحدثين) لا تستخدم في أي مكان. ومن الصعب تشكيل أي فكرة دقيقة عن الكيفية التي اشتق بها أفلاطون المثل من الواحد. لكن من الواضح ـ بما فيه الكفاية ـ أن الواحد هو المبدأ الموحِّد. وفضلاً عن ذلك فالواحد ذاته رغم أنه محايث في المثل، فهو أيضاً مفارق. بمعنى أنه لا يمكن أن يتساوى مع المثل المفردة. ويخبرنا أفلاطون أن «الخير ليس ماهية بل هو شيء يفوق الماهية قوة وجلالاً». وهو من ناحية أخرى ليس فقط مصدر المعقولية في موضوعات المعرفة جميعاً» بل أيضاً وجودها وماهيتها». حتى أن مَنْ يتجه ببصره نحو الخير، فإنه يتجه «نحو المكان الذي يوجد فيه الكمال التام للوجود»[١]. والمعنى أنه يمكن أن يقال بحق عن مثال الخير أنه يتجاوز الوجود ويعلو عليه، طالما أنه فوق جميع الموضوعات المنظورة والمعقولة. على حين أنه ـ من ناحية أخرى ـ المطلق الحقيقي بوصفه الواقعي Real إلى أقصى حد: إنه مبدأ الوجود والماهية لكل شيء.

يقول أفلاطون في محاورة «طيماوس»: «إن اكتشاف صانع هذا العالم وأبيه عمل شاق، ويستحيل على مكتشفه أن يُفضي باكتشافه إلى الجميع»[٢]. صحيح أن المكانة التي يشغلها الصانع في «طيماوس» توحي بانطباق هذه الكلمات عليها. لكن علينا أن نتذكر:

(أ) أن الصانع يُحتمل أن يكون رمزاً لعمل العقل في الكون.

(ب) أن أفلاطون قال صراحة إن هناك موضوعات رفض أن يكتب عنها[٣]. وأن أحد هذه الموضوعات هو، بغير شك، نظريته الكاملة عن الواحد. الصانع ينتمي إلى «رواية محتملة..»[٤] يقول أفلاطون في رسالته الثانية: إن من الخطأ أن نفترض أن أياً من

---

(١) Rep 509 b 6 - 10.

(٢) Tim. 28C 3 - 5 .

(٣) CF Ep. 2 314 b 7 - C4.

(٤) Tim. 30 b 6 - 5 .

المحمـولات التي اعتدنا على استـخدامها يمكن أن تـنطبق على «ملك العالم»[١]. وفـي رسالته الـسادسة يـسأل أصـدقاءه أن يقسموا قسم الولاء «باسم الله الذي هو ربان كل شيء موجود الآن وسيوجد وبوالد هذا الربان وعلّته»[٢] والآن فإذا كان الربان هو الصانع، فإن الأب لا يمكن أن يكون هو الصانـع أيضاً، بل لابد أن يكون هو الواحـد. وأنا أعتـقد أن أفلاطون كان على حق في توحيده بين الأب والواحد أو الخير في «الجمهورية».

الواحد هو إذن مبدأ أفلاطون النهائي ومصدر عالم المثل. ويعتقد أفلاطون ـ كما رأينا ـ أن الواحد يعلو على المحـمولات البشرية ويجـاوزها. وهذا يعني أن الطريق السالب عند الأفلاطونية المحدثة، والفلاسفة المسيحيين منظور مشروع للواحـد. لكن لا ينبغي علينا أن نستنتج في الحـال أن منظور الواحـد هو منظـور «انجذاب صـوفي» كـمـا هي الحـال عند أفلوطين. وهو يؤكد في الجمهـورية ـ على نحو قاطع ـ أن المنظور هو منظور «جدلي» وأن الإنسان يبلغ مرحلة رؤية الله عن طريق «العقل الخالص»[٣]. ويرتفع أقصى مبدأ للنفس ـ عن طريق الجـدل «إلى تأمل أفضل مـا في الوجود»[٤]. ولابد لنا أن نعـود لاحقـاً إلى هذا الموضوع.

(ب) ـ إذا كانت المُثـل تبدأ من الواحـد بطريقة غير محـدّدة ـ فماذا عن الموضوعات الحسية الجزئية؟ ألم يقم أفلاطون شـرخاً بين العالم المنظور والعالم المعقول بحيث لا يمكن أن يرتبطا؟ يبـدو أن أفلاطون الذي ظهر في محاورة «الجمـهورية» قـد اضطر بعد أن أدان علم الفلك التـجـريبي ـ ومع تقـدم العلـم التـجريبـي ـ إلى تعديل رأيه، ودرس هـو نفسـه الطبيعة، والمـشكلات الطبيـعيـة في محـاورة «طيمـاوس». (وفضلاً عن ذلـك فقد انتـهى أفلاطون إلى أن القـسـمة الثنائية بين عالم معـقول ثابت لا يتغير هو عـالم الحقيقة الواقـعية Reality وعالم اللاحقيـقة المتغير ـ هي قسمـة غير مقنعة) «هل نقتنع بسـهولة أن الحركة، والحياة، والنفس، والحكمـة لا تكون حاضـرة حقـاً فيما هو موجـود وجوداً تاماً، وأنه لا هو

---

(١) Ep. 2, 312e FF.

(٢) Ep. 6, 313d 2 - 6.

(٣) Rep. 529 - 30.

(٤) Sophist. 248e.C 249 a 2

حيّ ولا عاقل، وإنما هو شيء مهيب ومقدس في ثباته الساكن بلا فكر؟»[1]. وهو يستخدم في محاورتي «السوفسطائي» و«فيلابوس» لفظ «الظن» ولفظ «الوهم» (وهما ينتميان إلى قطاعين مختلفين من الخط) يوحد بينهما الحكم العلمي للإدراك الحسي. وإذا تحدثنا من الزاوية الأنطولوجية، فإن الجزئي الحسي لا يمكن أن يصبح موضوعاً للحكم والمعرفة إلا من حيث أنه يندرج تحت مثال من المثل و«يشارك» في مثال نوعي من حيث إنه مثال لفئة ما، وهو حقيقي ويمكن أن يُعرف «غير أن الجزئي الحسي بما هو كذلك، منظوراً إليه بدقة في جزئيته لا يمكن تعريفه ولا معرفته وهو ليس حقيقياً». ولقد تمسك أفلاطون بهذا الاقتناع، ومن الواضح أنه تراث ايلي. ومن ثم فعالم الحس ليس وهماً تماماً، وإنما يحتوي على عنصر من اللاحقيقة. ومع ذلك فمن الصعب إنكار أنه حتى هذا الوضع بما فيه من تمييز حاد بين العناصر الصورية والعناصر المادية للجزئي، سوف يترك مشكلة «الانفصال» بين العالم المعقول والعالم المنظور دون حلها حلاً حقيقياً، وهذا «الانفصال» هو ما يهاجمه أرسطو. فقد اعتقد أرسطو أن الصورة المعينة والمادة المعينة اللتين يتجسد فيهما لا يمكن الفصل بينهما، فهما معاً ينتميان إلى العالم الحقيقي، وفي رأيه أن أفلاطون تجاهل ببساطة هذه الحقيقة وأدخل فصلاً لا مبرر له بين هذين العنصرين. إن الكلي الحقيقي عند أرسطو هو الكلي <u>المتعين</u>. والكلي المتعين هو جانب حقيقي لا يمكن فصله، فهو تعريف يتجسد في المادة.

ولقد قدّم برفسور «يوليس شنزل»[2] اقتراحاً بارعاً مفاده أن أرسطو عندما انتقد «الانفصال» عند أفلاطون؛ فإنه كان ينتقد أفلاطون لفشله في رؤية أنه لا يوجد جنس جنباً إلى جنب مع النوع. وهو يلجأ إلى كتاب «الميتافيزيقا» 1037b 8FF حيث يهاجم أرسطو منهج القسمة المنطقية عند أفلاطون لافتراض أنه في التعريف الناتج لابد أن يكون الفصل المنطقي Differentia معاداً بإيجاز، فمثلاً منهج القسمة عند أفلاطون لابد أن ينتهي في تعريف الإنسان إلى أنه «حيوان ذو قدمين». ويعترض أرسطو على ذلك، على أساس أن

---

(١) Sophist, 248c, 6 -249 a 2 .

(٢) Zahl und Gestalt pp. 133FF.

«القدمية» ليست شيئاً يوجد جنباً إلى جنب مع «القدمين». أما أن أرسطو قد اعترض على منهج القسمة هذا، فذلك حق. غير أن نقد نظرية المثل الأفلاطونية، على أساس «الانفصال» الذي قدّمه، فلا يمكن ردّه ليكون مسألة منطقية. ذلك لأن أرسطو لم ينقد أفلاطون لمجرد أنه وضع صورة الجنس جنباً إلى جنب مع صورة النوع، وإنما لأنه وضع الصور بصفة عامة جنباً إلى جنب مع الجزئيات[١]. وربما كانت المسألة أن أرسطو يرى أن فشل أفلاطون في رؤية أنه لا وجود لجنس جنباً إلى جنب مع النوع، أعني لا يوجد كلي قابل للتعين فحسب، ساعد في أن يحجب عنه الانفصال الذي أدخله بين المثل والجزئيات، ومن هنا يكون لاقتراح بروفسور «شنزل» قيمته. غير أن الانفصال الذي هاجمه أرسطو لا يمكن أن ينحصر في مسألة منطقية. وهذا هو فحوى النقد الأرسطي كله.

٤ ـ يتحدث أفلاطون في محاورة «فايدرس» عن النفس التي تدرك «الوجود الحقيقي الذي لا لون له ولا شكل، وغير المحسوس الذي يدركه العقل وحده»[٢]. والتي ترى بوضوح وتميز «العدل المطلق، والاعتدال المطلق، والعلم المطلق؛ لا على نحو ما تظهر في المخلوقات. ولا تحت أشكال متنوعة، نطلق عليها في يومنا الراهن اسم الحقائق الواقعية، بل العدل، والاعتدال، والعلم التي توجد في ذلك الوجود الحقيقي «الماهوي». ويبدو لي أن ذلك يعني أن هذه الصور أو المثل يشتمل عليها مبدأ الوجود، أي يشتمل عليها الواحد، أو أنها ، على الأقل، تدين بماهيتها للواحد. ولو أننا استخدمنا الخيال وحاولنا أن نرسم لأنفسنا صورة عن العدل المطلق أو الاعتدال المطلق، بذاته، في عالم سماوي، فإننا سوف نذهب بغير شك إلى أن كلمات أفلاطون طفولية ساذجة ومضحكة. لكن علينا أن نسأل أنفسنا: ما الذي يعنيه أفلاطون، وأن علينا أن نحذر أن نعزو له، متسرعين، مثل هذا التصور الغريب غير المألوف. ومن المحتمل أكثر أن أفلاطون بتفسيره المجازي لمثال العدالة، ومثال الاعتدال... الخ يتأسس موضوعياً في المبدأ المطلق للقيمة، في الخير، الذي يحتوي داخل ذاته على مثال الطبيعة البشرية، وبالتالي مثال

---

(١) CF Hardie, A study in Plato, p 75.

(٢) Phaedrus, 247 C 6 - 8.

الفضائل البشرية. وبذلك يكون للخير أو المبدأ المطلق للقيمة طبيعة المثال لكنه ليس مثالاً لم يتحقق. أو غاية غير موجودة يُطلب إنجازها. بل هي موجودة كمبدأ. مبدأ انطولوجي واقعي إلى أقصى حد، علّة نموذجية، هو المطلق أو الواحد.

٥ ـ علينا أن نلاحظ أن السؤال الذي طُرح في بداية محاورة بارمنيدس هو: ما هي المُثل التي يتحدث عنها سقراط[١]. ويذهب سقراط في رده على بارمنيدس إلى أن هناك مُثلاً «للتشابه» و«للواحد والكثير» وكذلك «للعادل، والجميل، والخيّر»... إلخ. وفي ردّه على سؤال أبعد قال: إنه كثيراً ما لا يحسم الأمر، هل يُدخل ـ أو لا يدخل ـ مثلاً ـ الإنسان، والنار، والماء... الخ، على حين أنه في ردّه على سؤال: هل يوافق على وجود مُثل للشعر، والطين، والقذارة... الخ؟ يجيب سقراط «كلا بالتأكيد». غير أنه يعترف أنه احتار في بعض الأحيان وبدأ في الاعتقاد أنه لابد أن يكون هناك مثال لكل شيء، لكنه سرعان ما عاد إلى رشده «وهرب منها»، خائفاً من «السقوط في هاوية اللغو والهلاك». ومن ثم إلى المُثل التي كنتُ أتحدث عنها الآن تواً.

لقد استخدم «يوليس شنزل» هذه المناقشة في محاولة للبرهنة على أن «المثال»، كانت له في البداية عند أفلاطون دلالة ذات قيمة محددة، أصبحت طبيعية عند مَنْ ورث سقراط، وفيما بعد فقط امتد اللفظ يشمل كل مفاهيم الفئة. وفي اعتقادي أن ذلك صحيح، في مجمله، وأن هذا الامتداد نفسه لمفهوم المثال ـ إلى حد كبير (أعني الامتداد العلني الصريح طالما أنه يشمل فعلاً امتداداً ضمنياً) هو الذي اضطر أفلاطون إلى الالتفات إلى المشكلات من النوع الذي ناقشه في محاورة «بارمنيدس». إذ طالما أن لفظ «المثال» «مثقل بكيفيات أخلاقية وجمالية»[٢]. وطالما أن له طبيعة خاصة ذات قيمة، تجذب الناس بدافع الحب Eros فإن مشكلة وحدتها الداخلية أو مشكلة الكثرة لن تظهر بمثل هذا الوضوح: إنه الخير والجمال في واحد. لكن ما أن يسمح صراحة بوجود مثال للإنسان ولغيره من الموضوعات الجزئية التي نمرّ بها في خبرتنا، حتى يتهدد العالم المثالي أن يصبح «كثيراً»، أي مضاعفة هذا العالم. ما هي علاقة المثل الواحد منها بالآخر، وما هي علاقتها بالأشياء الجزئية؟ هل هناك، على الإطلاق، أي وحدة حقيقية..؟

---

(١) 130 a 8FF.

(٢) Plalo's Method of Dialectics (Tri. D. J. Allan, Oxford, Carendon Press, 1940).

إن مثال الخير بعيد ـ بما فيه الكفاية ـ عن الجزئيات الحسية. وهي لا تظهر كمضاعفات غير مرغوبة للأشياء الجزئية، لكن لو كان هناك، مثلاً، مثال للإنسان «منفصل» عن أفراد البشر، فربما ظهر كمضاعفات محضة للأخير. وفضلاً عن ذلك فهل المثال يوجد على نحو كامل في كل فرد من أفراد البشر، أم أنه حاضر على نحو جزئي فقط في كل فرد بشري؟ ومن ناحية أخرى إذا كان من المشروع أن نتحدث عن «التشابه» بين أفراد البشر وبين مثال الإنسان، ألا ينبغي عليك أن لا تسلّم بالمشاركة أو المشاطرة حتى تفسر هذا التشابه، ثم تواصل التراجع اللامتناهي؟ وهذا النوع من الاعتراض ساقه أرسطو ضد نظرية المثل؛ لكن سبقه إليه أفلاطون نفسه؛ والفارق هو أنه على حين أن أفلاطون (كما سنرى فيما بعد) اعتقد أنه ردّ على الاعتراضات، فإن أرسطو لم يعتقد أن أفلاطون أجاب عنها.

ومن هنا فقد تمت مناقشة مشكلة العلاقة بين الموضوعات الفردية وبين المثال في محاورة «بارمنيدس»، وقد أثيرت الاعتراضات ضد تفسير سقراط. ويمكن لهذه العلاقة أن توصف ـ عند سقراط ـ بطريقتين:

(أ) على أنها مشاركة الموضوع الجزئي في المثال.

(ب) على أنها محاكاة الموضوع الجزئي للمثال، فالموضوعات الجزئية هي للمثال؛ فالأخير هو نموذجها الأعلى. (لا يبدو من الممكن الإشارة إلى التفسيرين للفترات المختلفة للتطور الفلسفي عند أفلاطون ـ على الأقل ليس بأي طريقة صارمة، طالما أنهما معاً يوجدان في محاورة بارمنيدس[1] وهما أيضاً فكرتان وردتا في محاورة «المأدبة»)[2] والاعتراضات التي أثارها بارمنيدس ضد نظريات سقراط هي بغير شك انتقادات جادة. وليست مجرد دعابة أو فكاهة كما قيل أحياناً؛ فالاعتراضات اعتراضات حقيقية، ويبدو أن أفلاطون حاول تطوير نظريته عن المثل في محاولة لتلافي بعض الانتقادات، من ذلك ما ذكره على لسان سقراط عن الايليين في محاورة «بارمنيدس».

فهل الموضوعات الجزئية تشارك في المثال كله أو في جزء منه فحسب؟ ذلك هو المأزق الذي أشار إليه بارمنيدس كنتيجة منطقية لتفسير المشاركة في العلاقة بين المُثل والموضوعات الجزئية. وإذا اخترنا البديل الأول، لكان المثال ـ وهو واحد ـ موجوداً

---

(١) 132d .1 FF.

(٢) Symos. 211b 2.

بأسره في كل فرد من الأفراد الجزئية الكثيرة. وإذا اخترنا البديل الثاني، لكان المثال واحدياً وقابلاً للقسمة (أو كثير) في نفس الوقت. وفي كلتا الحالتين كان التناقض موجوداً. وفضلاً عن ذلك، فإذا كانت الأشياء المتساوية متساوية بسبب وجود قدر معين من التساوي، عندئذ تكون متساوية بما هو أقل من التساوي. ومن ناحية أخرى فإذا كان شيء ما كبيراً بسبب مشاركته في الكبر، فهو إذن كبير بسبب ما هو أقل من الكبر ـ وهو ما يبدو تناقضاً (علينا أن نلاحظ أن الاعتراضات من هذا القبيل، تفترض أن المثل ترقى إلى مستوى الموضوعات الفردية، وبذلك تصلح أن تبيّن لنا استحالة النظر إلى المثال بهذه الطريقة).

ويقترح سقراط نظرية المحاكاة أي أن الموضوعات الجزئية هي نسخ من المثل، التي هي نفسها نماذج؛ إن مشابهة الموضوعات الجزئية للمثال هي التي تشكل مشاركتها فيه. ويذهب بارمنيدس في معارضة ذلك، إلى أنه إذا كانت الأشياء البيضاء تشبه البياض، فإن البياض بدوره يشبه كذلك الأشياء البيضاء؛ ومن ثم فإذا كان التشابه بين الأشياء البيضاء، يُفسر عن طريق افتراض مثال للبياض، فإن التشابه بين البياض والأشياء البيضاء لابد من تفسيره أيضاً بافتراض نموذج أصلي، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولقد ذهب أرسطو إلى الاعتراض بالطريقة نفسها، لكن ذلك كله ينتج في الواقع من النقد القائل بأن المثال ليس ببساطة موضوعاً جزئياً آخر، وأن العلاقة بين الموضوعات الجزئية وبين المثال لا يمكن أن تكون هي نفسها مثل العلاقات بين الموضوعات الجزئية المختلفة[1] فالاعتراض إذن هو لإظهار ضرورة وجود نظرة أبعد للعلاقات الحقيقية. غير أن ذلك لا يبيّن لنا أن نظرية المثل برمتها لا يمكن الدفاع عنها.

وهناك اعتراض آخر على القول بأن نظرية المثل لا يمكن معرفتها. فمعرفة الإنسان تختص بموضوعات هذا العالم. وبالعلاقات بين الموضوعات الفردية. فنحن، مثلاً نستطيع أن نعرف العلاقة بين الفرد السيد والفرد العبد، إلا أن هذه المعرفة ليست كافية

(١) أشار «برقلس» إلى أن العلاقة بين النسخة وأصلها ليست علاقة مماثلة فحسب، بل هي علاقة اشتقاق (مشتقة من) ومن ثم فليست العلاقة نسقية أو تماثلية. قارن تايلور في كتابه «أفلاطون» ص ٣٥٨ «انعكاس صورتي في المرآة هو انعكاس لوجهي، لكن وجهي ليس انعكاساً له».

لإخبارنا عن العلاقة بين السيادة المطلقة (مثال السيد) والعبودية المطلقة (مثال العبودية). ولابد أن نبحث لهذا الغرض في المعرفة المطلقة وهي المعرفة التي لا نملكها. ويظهرنا هذا الاعتراض أيضاً على اليأس من النظر إلى عالم المثل على أنه مواز فحسب لهذا العالم؛ فإذا كان علينا أن نعرف العالم الأول، فلابد أن يكون هناك عندئذ أساس موضوعي في العالم الثاني يمكننا من أن نعرفه ـ وإذا كان العالمان متوازيين فحسب، فعندئذ كما أننا نريد أن نعرف العالم الحسي دون أن نكون قادرين على معرفة العالم المثالي، فكذلك العقل الإلهي لابد أن يعرف العالم المثالي دون أن يكون قادراً على معرفة العالم المحسوس.

الاعتراضات التي ظهرت تُركتْ بغير جواب في محاورة «بارمنيدس»، لكن علينا أن نلاحظ أن بارمنيدس لم يكن معنياً بإنكار العالم المعقول: لقد ذهب صراحة إلى أن المرء إذا ما رفض وجود المثل المطلقة على الإطلاق، فسوف يتم إهمال التفكير الفلسفي عندئذ ونتيجة الاعتراض الذي أثاره أفلاطون ضد نفسه في «بارمنيدس» سوف تضطره عندئذ إلى دراسة دقيقة أبعد لطبيعة العالم المثالي وعلاقته بالعالم المحسوس. ولقد أصبح واضحاً من الاعتراضات التي ظهرت أن من المطلوب مبدأ ما للوحدة ولا يلغي الكثرة في الوقت نفسه.

وهذا ما سُلِّم به في المحاورة، رغم أن الوحدة اعتبرت وحدة في عالم الصور أو المُثل، من حيث إن سقراط «لم يكترث بحل المعضلة بالإشارة إلى الموضوعات المنظورة، بل فقط بالإشارة إلى الفكر، وإلى ما قد يُسمى مُثلاً»[(١)]. وهكذا لم تُحل المشكلات في «بارمنيدس»، غير أنه لا ينبغي النظر إلى المناقشة على أنها تدمير لنظرية المثل ذلك لأن المشكلات تشير ببساطة إلى أن النظرية يجب أن تُعرض بطريقة أكثر إقناعاً مما عرضها سقراط حتى الآن.

وفي الجزء الثاني من «محاورة بارمنيدس»، يقود بارمنيدس بنفسه النقاش ويقوم بعرض «فنه» ـ الذي هو دراسة النتائج التي تنتج من افتراض مطروح، والنتائج التي تنتج عن إنكار هذا الفرض؛ ويقترح بارمنيدس أن يبدأ من افتراض الواحد، ثم فحص النتائج التي تنتج من إثبات هذا الفرض أو إنكاره. وتدخل التمييزات التابعة، وتطول الحجة دون

---

(١) 135 e 1 - 4.

الوصول إلى نتيجة مقنعة. وليس في استطاعة المرء - في كتاب كهذا - الدخول في تفصيلات هذه الحجة، لكن من الضروري أن نشير إلى أن هذا الجزء الثاني من محاورة «بارمنيدس» ليس دحضاً لنظرية الواحد أكثر مما كان الجزء الأول دحضاً لنظرية المثل. إن الدحض الحقيقي لنظرية الواحد لم يكن، يقيناً، ليوضع على لسان بارمنيدس نفسه الذي يكنّ له أفلاطون احتراماً كبيراً. وفي محاورة «السوفسطائي» يعتذر الغريب الايلي عن إساءته إلى «الأب بارمنيدس» غير أن «مستر هاردي» يسوق ملاحظة هي أن هذا الاعتذار «يصعب ذكره لأن الأب بارمنيدس في محاورة أخرى قد أساء إلى نفسه»[١]. وفضلاً عن ذلك ففي نهاية محاورة بارمنيدس يتم الاتفاق على عبارة «إذا لم يوجد الواحد، عندئذ سوف يوجد العدم». وقد لا يكون المشاركون على يقين من وضع الكثير أو علاقته بالواحد أو حتى عن الطبيعة الدقيقة للواحد، لكنهم متفقون، على أقل تقدير، أن الواحد موجود.

٦ - الموضوع المطروح أمام المتحدثين في محاورة «السوفسطائي» هو تعريف: مَنْ هو السوفسطائي؟ ولديهم فكرة، بالطبع، عمن هو السوفسطائي لكنهم يرغبون في تعريف طبيعة السوفسطائي، وأن يصلوا به - إذا جاز التعبير - إلى صياغة واضحة. وعلينا أن نتذكر أن سقراط في محاورة «تياتيوس» رفض القول بأن المعرفة هي الاعتقاد الصحيح أو «الظن الصادق». بالإضافة إلى تفسير ما. غير أن النقاش في تلك المحاورة يدور حول الموضوعات الجزئية الحسية، بينما يتحول النقاش في محاورة السوفسطائي إلى مناقشة مفهوم الفئة، والجواب الذي قدّم في محاورة «تياتيوس»، هو أن المعرفة تعتمد على إدراك مفهوم الفئة عن طريق الجنس والفصل أي عن طريق التعريف. ومنهج الوصول إلى التعريف هو منهج التحليل أو القسمة الذي يُعرّف به الفكرة أو الاسم بإدراجها تحت جنس أو فئة أوسع ثم تنقسم الأخيرة إلى مكوناتها الطبيعية، وسيكون أحد هذه المكوّنات الطبيعية هو الفكرة المراد تعريفها. ولابد أن تسبق القسمة عملية تأليف أو تجميع، من خلالها تجمع الألفاظ التي تبدو في الظاهر على الأقل مترابطة - معاً وتتم المقارنة بينها وبين النظرة التي تحدد الجنس التي بدأت منها عملية القسمة. والفئة الأوسع المختارة

(١) A study in Plato p. 106.

تنقسم إلى فئتين فرعيتين تطرد الواحدة منها الأخرى بالتبادل. وتتميز الواحدة عن الأخرى عن طريق حضور ـ أو غياب ـ بعض السمات الخاصة، وتستمر العملية حتى تصل في النهاية إلى تعقب «ما يراد تعريفه ..Definiendum» ونعرّفه بواسطة جنسه وفصله. (هناك شذرة طريفة لأبيقريطس Epicrates ـ الشاعر الكوميدي ـ يصف فيها تصنيف «القرع العسلي» في الأكاديمية).

ليس ثمة حاجة إلى الدخول في المسار الفعلي للبحث في السوفسطائي ولا في المثال التمهيدي لمنهج القسمة (تعريف صيّاد السمك Angler) لكن لابد من الإشارة إلى أن المناقشة توضح أن المثل قد تكون واحداً وكثيراً في نفس الوقت. فمفهوم الفئة «حيوان» مثلاً واحد لكنه في الوقت نفسه كثير؛ من حيث إنه ينطوي بداخله على فئات فرعية «للحصان»، و«الثعلب» و«الإنسان»... الخ. ويتحدث أفلاطون كما لو كان مثال الجنس ينتشر في المثال النوعي التابع، أو أن ينتشر فيها فهو «مخلوط» أو ممتزج مع كل منها، ومع ذلك يحتفظ بوحدته الخاصة. وهناك مشاركة بين المثل، فأحد المثل يشاطر الآخر (على نحو ما تكون «الحركة موجودة» فهي تتضمن الحركة مخلوطة أو ممتزجة بالوجود). لكن لا ينبغي علينا أن نفترض أن أحد المثل يشارك الآخر بنفس المعنى الذي .يشارك فيه الفرد في مثال النوع. ذلك لأن أفلاطون ما كان ليتحدث عن الفرد «المخلوط» بمثال النوع. وهكذا تشكل المثل ترتيباً تصاعدياً يتبع الواحد بوصفه المثال الأعلى المنتشر في الكل، لكن علينا أن نتذكر أنه كلما كان المثال «أعلى» كان أغنى، حتى أن وجهة نظره هي عكس وجهة نظر أرسطو التي تقول إنه كلما كان المفهوم أكثر «تجريداً»، كان أشد فقراً.

وهناك نقطة هامة علينا ملاحظتها وهي أن عملية القسمة (كان أفلاطون بالطبع يعتقد أن القسمة المنطقية تخل بدرجات الوجود الحقيقي) لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية، طالما أنك سوف تصل في النهاية إلى المثال الذي لا يسمح بقسمة أبعد وهو النوع السافل in Finae Species فمثال الإنسان ـ مثلاً ـ هو في الواقع كثير بهذا المعنى من حيث إنه يتضمن الجنس وكل الاختلافات النظرية. لكنه ليس كثيراً بمعنى أنه يحتوي على فئات نوعية تابعة أبعد، يمكن أن ينقسم فيها. بل على العكس تحت النوع السافل

للإنسان هناك يقف أفراد البشر. ومن ثم يُشكّلُ هذا النوع السافل أدنى درجة في درجات السُلّم أو الترتيب التصاعدي للمثل. ومن المحتمل جداً أن أفلاطون اعتبر الهبوط بالمثل بواسطة عملية القسمة إلى حدود العالم الحسي، فإنه كان يزودنا برابطة تربط بين النوع (المثال) وبين الأفراد الجزئية. وربما كانت العلاقة بين الأفراد «والنوع السافل» ـ سوف يشرحها ويوضحها «الفيلسوف» ـ وهي المحاورة التي كان في نية أفلاطون ـ كما قيل ـ أن يكتبها بعد محاورة «السياسي» ـ ولكنها لم تكتب قط. لكن لا يمكن أن يقال إن الهوة قد تمَّ عبورها تماماً، بطريقة مقنعة بل ظلت المشكلة باقية كما هي. (ولقد قدّم يوليس شتنزل اقتراحاً مفاده أن أفلاطون أخذ عن ديمقريطس مبدأ القسمة حتى نصل إلى الذرة التي أصبحت على يد أفلاطون «المثال الذري» المعقول. ومما له مغزاه، يقيناً، أن الشكل الهندسي هو سمة من سمات الذرة عند ديمقريطس، في حين أن الأشكال الهندسية تقوم بدور هام في الصورة التي رسمها أفلاطون في تكوين العالم في محاورة «طيماوس» لكن ربما يبدو أن علاقة أفلاطون وديمقريطس لابد أن تظل على الدوام تخمينية وعلى قدر من الألغاز)[1].

سبق أن ذكرت «امتزاج» المثل، لكن علينا أن نلاحظ أيضاً أن هناك مُثلاً لا يمكن أن تتوافق على الأقل في «خصوصيتها»، ولن «تمتزج» مثل: الحركة والسكون، فلو قلت «الحركة ليست هي السكون» فعبارتي صحيحة ما دامت تعبر عن واقعة أن الحركة والسكون لا يتفقان، ولا يمتزجان طالما أنهما يعبران عن جمع لا يمكن أن يتحقق موضوعياً. وهكذا يلقي الضوء على طبيعة الحكم الكاذب الذي أربك سقراط في محاورة «تياتيوس» رغم أن ما كان يتناسب أكثر مع المشكلة الفعلية في المحاورة هو مناقشة الحكم الكاذب أو الخاطيء في الفقرة رقم ٢٠٢ وما بعدها في محاورة «السوفسطائي». ويسوق أفلاطون كمثال للعبارة الصادقة «تياتيتوس يجلس»، وكمثال للعبارة الكاذبة «تياتيتوس يطير»، وهو يشير إلى أن تياتيتوس ذات موجودة، وأن الطيران مثال حقيقي، لدرجة أن العبارة الكاذبة ليست عبارة عن شيء. (فأي عبارة لها مغزى هي عبارة عن شيء ما، وسيكون من الخُلف التسليم بالوقائع غير الموجودة، أو الكذب الموضوعي)

(١) CF. Chapter X, Demo critus, in plato's Method of Dialectic.

فللعبارة معنى، إلا أن علاقة المشاركة بين الجلوس «الفعلي» لتياتيتوس، والمثال المختلف «للطيران» مفقودة. ومن ثم فللعبارة معنى ككل لا يناظر الواقعة ككل. ولقد ردَّ أفلاطون على الاعتراض القائل بأنه لا يمكن أن تكون هناك عبارة كاذبة، لأنه لا يوجد شيء تعنيه ـ بالالتجاء إلى نظرية المُثل (التي لم تظهر في محاورة «تياتيتوس» التي انتهت إلى نتيجة هي أن هذه المشكلة لا يمكن حلها). (ليس في استطاعتنا أن نتحدث إلا من خلال نسج المُثل معاً)[1]. ولا يعني ذلك أن كل العبارات ذات المغزى لابد أن تقال عن المثل وحدها (ما دمنا نستطيع أن نكون عبارات ذات مغزى عن الأشياء المفردة مثل تياتيتوس). لكن كل عبارة ذات مغزى تنطوي على استعمال مثال واحد على الأقل مثل «الجلوس» في العبارة الصادقة: «تياتيتوس يجلس»[2].

وهكذا تعرض لنا محاورة السوفسطائي صورة المثل التصاعدية التي تضم فيما بينها المثل في مركب متقن: لكنها لا تحل مشكلة العلاقة بين الجزئيات و«المثل الذرية». ويصرّ أفلاطون على أن هناك أشياء ليست هي اللاموجود، لكنها ليست في الوقت ذاته واقعية تماماً. لكنه يتبين في «السوفسطائي» أنه لم يعد من الممكن أن نصر على الطابع الثابت غير المتغير تماماً للحقيقة الواقعية Reality كلها. ولا يزال يعتقد أن المثل لا تتغير لكن لابد للحقيقي الواقعي Real أن يشتمل بطريقة ما على حركة روحية ولابد أن يكون هناك مكان «للحياة، والنفس، والعقل»لما هو حقيقي واقعي Real تماماً ما دامت الحقيقة الواقعية ككل Reality تستبعد كل تغير (الذي يتضمن حياة) فلن يكون له وجود حقيقي في أي مكان على الإطلاق. والنتيجة هي أننا «لابد أن نسلّم أن ما يتغير والتغير ذاته هي أشياء حقيقية»[3].. و«أن الحقيقة الواقعية أو مجموع الأشياء هي في آن معاً ـ جميع ما لا يقبل التغير وكل ما يتغير»[4]. ولابد للوجود الحقيقي بالتالي أن يشمل الحياة، والروح،

---

(١) Sophist 259e 5 - 6.

(٢) ربما كان افتراض مثال الجلوس أو الطيران هو تطبيق منطقي لمباديء أفلاطون، لكن من الواضح أنه يثير اعتراضات ضخمة. ويذهب أرسطو إلى أن انصار نظرية المثل لا يذهبون أبعد من افتراض وجود مثل للجواهر الطبيعية (الميتافيزيقا a ١٠٧٩). ويؤكد كذلك أن هناك مثلاً كثيرة للملاقات عند الأفلوطونيين لكنهم لا يؤمنون بوجود مثال للسلب.

(٣) 249 b 2 - 3.

(٤) 249d 3 - 4.

والعقل وأن يكون التغير متضمناً فيها، لكن ماذا نقول فيما هو مادي أي ما هو حسي تماماً، وما يتغير على الدوام، أي ما هو صيرورة محض؟ ما هي العلاقة بين هذا المجال الذي هو نصف حقيقي، ومجال الوجود الحقيقي؟.

٧ - يشير أفلاطون بوضوح في محاورة السوفسطائي إلى أن مركب المثل كله، والترتيب التصاعدي للأجناس والأنواع يشمله مثال واحد ينتشر في الكل وهو مثال الوجود. وهو يؤمن، جازماً، أنه عندما تعقب بنية الترتيب التصاعدي للمثل بواسطة القسمة، فإنه اكتشف لا فقط بنية المثل المنطقية ـ وإنما أيضاً بنية المثل الأنطولوجية للواقعي الحقيقي Real. وسواء نجح أو فشل في تقسيمه للأجناس والأنواع، أكان ذلك يساعده في التغلب على الانفصال بين الجزئيات والنوع السافل؟ يبيّن لنا في محاورة السوفسطائي كيف أنه لابد من مواصلة القسمة حتى نبلغ النوع السافل الذي يتضمن فيه إدراك الأفراد الجزئية رغم أن إدراك الحواس وحده هو الذي يحدد الكثرة «غير المتعينة». وتزعم محاورة «فيلابوس» الشيء نفسه، أننا نكون قادرين على القيام بالقسمة إلى نهاية ما بأن نضع حداً لما ليس له حد، وأن نضع جزئيات الحس في الفئة الدنيا حتى يمكن بذلك فهمها. (وتسمى المثل في محاورة فيلابوس بالجنس أو الفئة) والنقطة الهامة التي ينبغي علينا أن نلاحظها هي أن جزئيات الحس بما هي كذلك عند أفلاطون هي ما لا حد له وما لا تعيّن له: فهي لا تتحدد ولا تتعين إلا من حيث هي موجودة. إنْ صح التعبير ولا تظهر داخل إطار المعرفة. ولا يمكن جلبها بداخلها، وذلك يعني أنها ليست موضوعات صادقة على الإطلاق: وهي ليست حقيقية واقعية تماماً. كان أفلاطون في سعيه إلى اللامتناهي من حيث هو حقيقة، في نظره، يشمل الحقيقة الواقعية كلها. وقد مكّنه ذلك من أن يقول العبارة الآتية: «غير أن صورة اللامتناهي لابد أن لا تُجلب بالقرب من الكثير حتى يستطيع المرء ملاحظة عددها كاملاً، العدد بين الواحد واللامتناهي، وما أن يتعلم ذلك فربما سقط كل شيء مفرد في غياهب اللامتناهي»(١). وبعبارة أخرى لابد أن تستمر القسمة إلى أن تكون الجزئيات في حقيقتها المعقولة مشمولة في المثال. وعندما يتم ذلك فإن ما تبقى أعني الجزئيات الحسية في جانبها اللامعقول. من حيث إنها لا يمكنها النفاذ إلى ماهيتها. قد تطرد إلى عالم ما هو مؤقت وعابر وشبه حقيقي فقط، لكن لا يمكن أن يقال عنه حقاً

---

(١) Philebus, 16 d 7 - e 2 .

أنه موجود. ومن ثم فمن وجهة نظر أفلاطون الخاصة مشكلة الانفصال ربما تكون حُلّت: لكن من وجهة نظر أي شخص لا يقبل نظريته في الجزئيات الحسية، فهي أبعد ما تكون عن الحل.

٨ ـ لكن رغم أن أفلاطون ربما ظن أنه حلّ مشكلة الانفصال فإنه يبقى أن نبيّن كيف تظهر الجزئيات الحسية إلى الوجود إطلاقاً. حتى إذا كان الترتيب التصاعدي للمثل بأسره، أو البنية المعقدة التي يشتمل عليها الواحد الذي يشمل كل شيء، ومثال الوجود أو الخير ـ هو مبدأ نهائي يفسر ذاته، وهو واقعي ومطلق ـ ومن الضروري أن نبيّن كيف ظهر عالم الظاهر الذي هو ببساطة ليس اللاوجود، (أي ليس عدماً) حتى إذا لم يكن الوجود تماماً، إلى الوجود؟ هل بدأ من الواحد؟ وإذا لم يكن كذلك، فما هي علّته..؟ لقد قام أفلاطون بمحاولة للإجابة عن هذا السؤال في محاورة «تياتيتوس»، وإنْ كنتُ لا أستطيع هنا أن أفعل شيئاً سوى أن ألخص إجابته بإيجاز، وسوف أعود إلى محاورة «طيماوس» فيما بعد عندما أعالج النظريات الفزيقية لأفلاطون.

ويصوّر «الصانع» في طيماوس على أنه يُضفي الأشكال الهندسية على الصفات الأولية داخل «المحل» والمكان، وبذلك يُدخل النظام على الفوضى، واضعاً عالم المثل المعقولة نموذجاً له في بناء العالم. ومن المحتمل جداً أن فكرة أفلاطون عن «المخلوقات» لا تدل على فكرة الخلق في الزمان أو الخلق من عدم: بقدر ما تعني تحليلاً تتميز به البنية المتقنة للعالم المادي، عمل العلّة العاقلة، عن «العماء» الأصلي، دون أن تتضمن بالضرورة أن العماء كان واقعاً فعلياً إطلاقاً. وربما لم يكن العماء هو الأصل إلا بالمعنى المنطقي لا الزماني ولا التاريخي. ولو كان ذلك كذلك فسوف يُفترض وجود الجزء اللامعقول من العالم المادي: فهو يوجد «جنباً إلى جنب» مع العالم المعقول. وسوف يبدو أن اليونان لم يتخيلوا أبداً إمكان الخلق من عدم. ومثلما أن العملية المنطقية للقسمة، تتوقف عند النوع السافل. وأفلاطون في محاورة «فيلابوس»، رفض ما هو جزئي فحسب . وكذلك في التحليل الفزيقي للعالم في محاورة «طيماوس» نجد أن ما هو جزئي فحسب، أو العنصر اللامعقول (ذلك الفرد إذا نظرنا إليه منطقياً، فلا يمكن أن نفهمه تحت النوع) يُستبعد إلى عالم «يكون في تنافر وحركة غير منتظمة»[١]. وهو العامل الذي تولى

---

(١) Tim. 30 a 4 - 5.

الصانع أمره. ومن ثم فكما أن الجزئيات بما هي كذلك لا يمكن استنباطها ـ من وجهة نظر المنطق ـ الأفلاطوني، فإنها لا يمكن ردها بأكملها إلى المعقول (ألم يعلن هيجل أنه لا يمكن استنباط قلم «هركروج»..؟) فكذلك في فزيقا أفلاطون، فإن العنصر المضطرب العشوائي الذي «أدخل عليه» العقل النظام لا يُفسر: ولا شك أن أفلاطون كان يعتقد أنه لا يمكن تفسيره: فلا هو من الممكن استنباطه، كما أنه لم يخلق من عدم. لأنه ببساطة هناك (واقعة من وقائع التجربة)، وهذا كل ما يمكن أن يقال عنه. وبالتالي يبقى الانفصال. لأنه أياً ما كان «غير الواقعي» العمائي فهو ليس، ببساطة، اللاوجود بكل بساطة: إنه عامل في العالم، عامل تركه أفلاطون بغير تفسير.

٩ ـ لقد عرضتُ المثل أو الصور كبنية عقلية منظمة تحتوي في شمولها على الواحد في الكثير، بطريقة تجعل كل فكرة تابعة هي نفسها واحد في كثير، بمقدار النوع السافل يندرج تحته الأفراد. وهذا المركب من الصور هو المطلق المنطقي الأنطولوجي. ولابد لي الآن أن أطرح السؤال: عما إذا كان أفلاطون قد نظر إلى المُثل على أنها مُثل لله أو مستقلة عن الله؟ ذلك لأن الأفلاطونيين المحدثين كانت المثل عندهم أفكاراً لله: فإلى أي حد يمكن أن تنسب مثل هذه النظرية إلى أفلاطون نفسه؟ لو كان من الممكن أن تُعزى إليه، لكان من الواضح أنها تسير في طريق طويل نحو كيف يكون «عالم المثل» هو في الحال وحدة وكثرة ـ وحدة من حيث ينطوي عليه العقل الإلهي أو النوس. ومن حيث هو تابع للخطة الإلهية، وهو كثرة من حيث هو انعكاس لثراء مضمون الفكر الإلهي. ومن حيث إنه يمكن أن يتحقق في الطبيعة فحسب في حشد من الموضوعات الموجودة.

ويقول أفلاطون في الكتاب العاشر من «الجمهورية»[1] إن الله هو صانع مثال السرير، وأكثر من ذلك فإن الله هو صانع جميع الأشياء الأخرى، ـ وكلمة «الأشياء» في هذا السياق تعني الماهيات الأخرى. وربما ظهر من ذلك أن الله خلق مثال السرير بأن فكَّر فيه، بأن كانت في عقله فكرة العالم، وكذلك الإنسان، وجميع متطلباته. (ولم يتخيل أفلاطون، بالطبع، أنه كان هناك مثال مادي للسرير) وفضلاً عن ذلك فطالما أن أفلاطون يتحدث عن الله «كملك» و«حقيقة» (الشاعر التراجيدي يحتل المرتبة الثالثة بالقياس إلى

(١) Rep. 597 b 5 - 7.

عرش الحقيقة) في حين أنه كان قد تحدث بالفعل عن فكرة الخير على أنها علّة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً[1]. وأنه صانع الوجود والماهية في الموضوعات المعقولة (أي المثل)[2]. وربما ظهر واضحاً أن أفلاطون يقصد التوحيد بين الله ومثال الخير في هوية واحدة[3]؛ وأولئك الذين يودون أن يعتقدوا أن هذا هو فكر أفلاطون فعلاً، والذين يبدأون السير نحو تأويل «الله» بمعنى تأليهي، سيلجئون بالطبع إلى محاورة «فيلابوس»[4]. حيث تتضمن أن العقل الذي نظّم العالم يمتلك الروح (ومن المؤكد أن سقراط قال إن الحكمة والعقل لا يمكن أن يوجدا بدون الروح) فكذلك الله لابد أن يكون موجوداً حيًّا عاقلاً. فلابد إذن أن يكون لدينا إله شخص عقله هو «محل» المثل، وهو الذي ينظم الكون ويحكمه «ملك السموات والأرض»[5].

القول بأن هناك الكثير مما يمكن أن يقال في تأويل فكر أفلاطون ـ فهذا أمر لا يمكن أن أنكره: وفضلاً عن ذلك فمن الطبيعي أن يكون جذاباً بالنسبة لأولئك الذين يرغبون في الكشف عن نسق محكم عند أفلاطون ونسق تأليهي. غير أن الأمانة تضطر المرء إلى التسليم بوجود اعتراضات جادة ضد هذا التأويل المحكم. فأفلاطون، مثلاً، في محاورة طيماوس يصوّر الصانع على أنه يُدخل النظام في العالم. ويشكل الموضوعات الطبيعية على غرار نموذج المثل أو الصور، وربما كان الصانع شخصية رمزية تمثل العقل الذي من الممكن أن أفلاطون كان يؤمن أنه يعمل في العالم. وهو يقترح في محاورة القوانين إنشاء «مجلس ليلي» أو تفتيش لتصحيح سلوك الملاحدة ومعاقبتهم. والملحد يعني في نظر أفلاطون الرجل الأول الذي ينكر أعمال العقل في العالم. ومن المؤكد أن أفلاطون

---

(١) Rep. 517 C4.

(٢) Rep. 517 C - 4.

(٣) Rep. 509 b 6 - 10.

(٤) واقعة أن أفلاطون تحدث عن الله «كملك» أو «حقيقة» في حين أن مثال الخير هو «مصدر الحقيقة والعقل» توحي بأن الله أو العقل ينبغي أن لا يتحد مع الخير؛ وذلك يتضمن بالأحرى تأويل الأفلاطونية المحدثة.

(٥) Phil. 30 C 2 - e 2.

يسلّم أن الروح والعقل ينتميان إلى ما هو حقيقي ..Real، لكن لا يبدو ممكناً أن نقرر عن يقين أن العقل الإلهي عند أفلاطون هو «محل» المثل. والواقع أنه يمكن القول بأنه يتحدث عن الصانع على أنه يرغب في أن تقترب منه جميع الأشياء بقدر الإمكان «حتى تكون شبيهة به»، و«أن جميع الأشياء ينبغي أن تكون خيّرة، أو حسنة»(١). وهي عبارات توحي أن الانفصال بين الصانع وبين المُثل هو أسطورة في فكر أفلاطون الحقيقي، وأن الصانع هوالخير وهو المصدر النهائي للمُثل. أما أن محاورة «طيماوس» لم تقل شيئاً قط عن أن الصانع خلق المثل أو أنه مصدرها، وإنما صورها على أنها متميزة عنه (فهو يصور الصانع على أنه العلّة الفاعلة، والمثل على أنها العلّة النموذجية) فذلك لا يبدو دليلاً حاسماً على أن أفلاطون لم يجمعهما معاً. لكنها يمكن ـ على الأقل ـ أن تجعلنا على وعي بأن نقرر على نحو إيجابي أنه جمعهما معاً بالفعل. وفضلاً عن ذلك. فإذا كان «الربان» والله في الرسالة السادسة ـ هو الصانع أو العقل الإلهي، فماذا عن «الأب»؟ وإذا كان «الأب» هو الواحد فقد يبدو كما لو أن الواحد وتصاعدية المثل كلها يمكن تفسيرها على أنها أفكار للصانع(٢).

لكن إذا كان العقل الإلهي ليس هو النهائي أو المطلق ـ فهل يمكن أن يكون الواحد هو النهائي ـ لا فقط على أنه العلّة النموذجية النهائية. بل أيضاً على أنه العلّة النهائية المنتجة. ويكون هو نفسه «مجاوزاً» للروح والنفس كما «يجاوز» الماهية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل نستطيع أن نقول إن العقل الإلهي يسير بطريقة ما (بطريقة لا زمانية بالطبع) من الواحد، وأن هذا العقل إما أنه يتضمن المُثل على أنها أفكار أو على أنها أفكار توجد جنباً إلى جنب مع المُثل (كما صورها في «طيماوس»..). وبعبارة أخرى هل في استطاعتنا تأويل أفلاطون بناء على مسار الأفلاطونية المحدثة؟(٣). والملحوظة عن «الرُبان» و«الأب» في الرسالة السادسة يمكن فهمها كدعم لهذا التأويل، في حين أن القول

---

(١) Tim. 29e 1 - 0 a 7.

(٢) على الرغم من أن «الأب» هو الصانع في محاورة طيماوس 37 C.

(٣) ذهب الأفلاطونيون المحدثون إلى أن العقل الإلهي ليس نهائياً أو مطلقاً، وإنما هو يسير من الواحد.

بأن أفلاطون لم يتحدث قط عن مثال الخير على أنه الروح، فقد يعني أن الخير يجاوز الروح، أعني أنه أكثر من الروح، وليس أقل من الروح؛ والقول بأن أفلاطون ذهب في محاورة «السوفسطائي» ـ على لسان الغريب الايلي ـ إلى أن «الحقيقة الواقعية أو مجمل الأشياء» لابد أن تشتمل الروح والعقل والحياة(١). فهو يعني أنه الواحد أو الحقيقة الشاملة. (الأب في الرسالة السادسة) لا تشمل فحسب على المثل وإنما على العقل أيضاً. وإذا صحَّ ذلك فما هي علاقة العقل بروح العالم في محاورة «طيماوس»..؟ روح العالم والصانع متميزان في هذه المحاورة (لأنه يصور الصانع على أنه «يصنع» روح العالم). أما في محاورة «السوفسطائي» فيقال لنا إنه لابد أن تكون للعقل حياة. وأنهما معاً لابد أن يكون لهما روح «يبقيان فيها»(٢). لكن من الممكن أن تكون صناعة روح العالم بواسطة الصانع أن لا تؤخذ حرفياً على الإطلاق لا سيما على نحو ما توجد في محاورة «فايدروس» التي تقول إن الروح هي البداية وهي غير مخلوقة(٣) وأن روح العالم والصانع يمثلان معاً العقل الإلهي المحايث في العالم. ولو صحَّ ذلك فلابد أن يكون لدينا الواحد، الحقيقة العليا، التي تشمل ـ وبمعنى ما ـ هي المصدر. (رغم أنها ليست الخالق في الزمان) للعقل الإلهي. (= الصانع = روح العالم) والمُثل. وربما تحدثنا عندئذ عن العقل الإلهي على أنه «عقل الله» (إذا ما ساوينا بين الله والواحد) والصور على أنها مثل الله. لكن علينا أن نضع في ذهننا أن مثل هذا التصور لابد أن يحمل تشابهاً قوياً مع الأفلاطونية المحدثة المتأخرة أكثر من الفلسفة المسيحية بصفة خاصة.

أما أن أفلاطون كانت لديه فكرة عما يعنيه، فذلك أمر لا ينبغي التأكيد عليه، لكن بالنسبة للدليل الموجود تحت أيدينا، فلابد أن نتجنب الأحكام القطعية. عما كان يعنيه فعلاً. ومن ثم فعلى الرغم من أن كاتب هذه السطور يميل إلى الظن بأن التأويل الثاني يحمل بعض التشابه لما كان يعتقده أفلاطون فعلاً، فإنه أبعد ما يكون تماماً عن أن يقول إنَّ من المؤكد أنه الفلسفة الأصيلة لأفلاطون.

---

(١) Soph. 248 e 6 - 24 g d 4.

(٢) 249 a 4 - 7 .

(٣) 245 C 5 - 246 a 2.

١٠ ـ علينا الآن أن نعرض بإيجاز لمسألة طال فيها النقاش حول الجانب الرياضي لنظرية المثل[١]. فقد أعلن أفلاطون فيما يقول أرسطو[٢]:

(أ) المثل أعداد.

(ب) توجد الأشياء عن طريق المشاركة في الأعداد.

(جـ) تتألف الأعداد من الواحد، والكبير والصغير، أو «الثنائية غير المتعينة» بدلاً من المحدود وغير المحدود كما اعتقد الفيثاغوريون.

(د) تحتل الأعداد مركزاً وسطاً بين الصور والأشياء.

لقد سبق أن عالجتُ بالفعل موضوع «المتوسطات» عندما كنت أتحدث عن خط المعرفة. ومن ثم يبقى أن ننظر في المسائل الآتية:ـ

(أ) لماذا وحّد أفلاطون بين الصور (المثل) والأعداد، وماذا كان يعني؟

(ب) لماذاقال أفلاطون إن الأشياء توجد عن طريق مشاركتها في الأعداد؟

(جـ) ماذا يعني أنها تتألف من الواحد من الصغير والكبير؟

ولا أستطيع أن أعالج هذه الأسئلة إلا بإيجاز شديد. فلا شك أن المعالجة المقنعة تحتاج إلى معرفة بالرياضيات القديمة والحديثة معاً، ليس فقط أكثر جداً مما هو موجود عند المؤلف وإنما من المشكوك فيه أيضاً ـ مع المادة الموجودة لدينا ـ حتى بالنسبة للمتخصص الموهوب رياضياً أن يكون قادراً على القيام بمعالجة قاطعة ومقنعة بالفعل.

(أ) كان الدافع لتوحيد أفلاطون بين المثل والأعداد، فيما يبدو، هو «عقلنة» ـ أو جعله معقولاً ـ عالم المُثل المفارق الغامض. وجعله معقولاً في هذه الحالة يعني أن نعثر على مبدأ النظام.

(ب) الموضوعات الطبيعية تجسّد مبدأ النظام إلى حد ما. فهي، مثلاً، نماذج للكلي المنطقي، وتتجه نحو التحقق الفعلي لمثالها: فهي من عمل العقل وتعرض خطته.

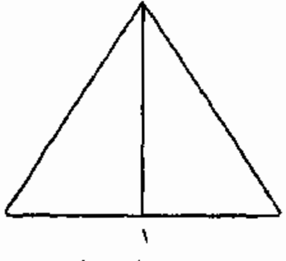
(١) وهذه الحقيقة معروضة في طيماوس عن طريق القول بأن الخصائص الحسية للأجسام تعتمد على البنية الرياضية للجسيمات. وهذه البنية الرياضية تحددها بنية

---

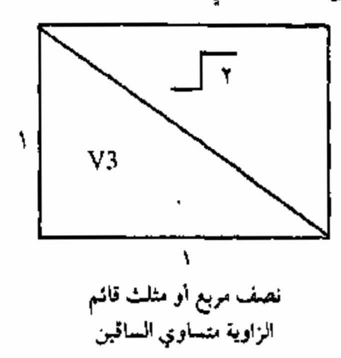
(١) سوف يظهر واضحاً مدى ديني لبرفسور تايلور في جميع هذه النقاط لكل مَنْ قرأ مقالاته في مجلة Mind (أكتوبر ١٩٢٦ ويناير ١٩٢٧) قارن ملحق لأفلاطون.

(٢) Metaph. A, G. 9, Mond N.

الأسطح. وبنية الأسطح تحددها بنية نوعين من المثلثات: (مثلث قائم الزاوية متساوي الساقين، ومثلث قائم الزاوية غير متساوي الأضلاع) التي بنيت منها. ويمكن التعبيرعددياً عن نسب أضلاع المثلثات الواحد منها للآخر على النحو التالي:



نصف متساوي الأضلاع أو الزاوية
غير متساوي الأضلاع



نصف مربع أو مثلث قائم
الزاوية متساوي الساقين

وهناك تعبير آخر يعبر عن الحقيقة نفسها في ملحق القوانين Epinomis هي تلك الحركات المذهلة للأجرام السماوية. (الموضوعات الأولية للعبادة الرسمية) تتطابق حقيقة مع القانون الرياضي، ومن ثم تعبّر عن حكمة الله(١).

(٢) ومن ثم فالأجسام الطبيعية تجسد مبدأ النظام، وربما كانت - إلى حد كبير أو صغير - «رياضية». ومن ناحية أخرى فهي لا يمكن أن تكون رياضية تماماً - فهي ليست أعداداً، لأنها تجسيد العَرضية أيضاً. أو عنصراً غير عقلي هو «المادة». وهي على ذلك لا يقال إنها أعداد، وإنما هي تشارك في الأعداد.

[٣] هذا الطابع الجزئي غير العقلي للموضوعات الطبيعية يعطينا مفتاحاً لفهم «الكبير والصغير»(٢).

(أ) هذه الأعداد الثلاثية التي تعطي نسبة الأضلاع بعضها إلى بعض في حالة المثلث قائم الزاوية متساوي الساقين: ١ ,١ كـ٢ وفي حالة المثلث قائم الزاوية غير متساوي الأضلاع ١، كـــ٣ ,٢ وفي كلتا الحالتين، إذن، هناك عنصر غير عقلي يعبر عن العرضية والاتفاق في الموضوعات الطبيعية.

---

(١) 990 C - 5 - 991 b 4 .

(٢) Rep. 546 C.

(ب) يشير تايلور إلى أن أفلاطون نفسه ألمح إلى تسلسل معيّن للكسور ـ وهو مستمد ـ من الكسر المتواصل [أو الكسر الممتد]. كما ألمح إليه ثيو أوف سميرنا Theo of Smyrna[١]. إذ يتجه الحدان المتبادلان إلى التلاقي نحو الأعلى عند الجذر التربيعي للعدد٢، كحد وحد أعلى، بينما يتجه الحدان المتبادلان الآخران إلى التلاقي نحو الأسفل عند الجذر التربيعي للعدد ٢ كحد وحد أدنى. ومن ثم فحدود التسلسل كلها في ترتيبها الأصلي هي، بالتالي، «أكبر وأصغر» بالتبادل للجذر التربيعي للعدد٢ . على حين أنهما يتلاقيان معاً عند الجذر التربيعي للعدد ٢ بوصفه حدهما الفريد. ويكون لدينا، عندئذ، خصائص الصغير والكبير. أو الثنائية غير المتعينة. وخاصية «اللانهائية»، و«الصماء» في الكسر المتواصل فتبدو متحدة مع العنصر المادي، عنصر اللاوجود في الصيرورة: أعني في كل ما يصير. وهذا تعبير رياضي عن طابع السيلان الهيراقليطي في الكائنات الطبيعية.

وقد يبدو ذلك واضحاً بما فيه الكفاية فيما يتعلق بالأجسام الطبيعية. لكن ماذا نقول في عبارة أرسطو التي يقول فيها: «من الكبير والصغير، وعن طريق المشاركة في الواحد، تأتي المثل أعني الأعداد»[٢]. وبعبارة أخرى: كيف نفسر امتداد تركيب الصورة ـ والمادة إلى الأعداد الصحيحة؟

إذا أخذنا متوالية مثل: $١ + \frac{١}{٢} + \frac{١}{٤} + \frac{١}{٨} + \frac{١}{٢ن} + ...$ يكون لدينا متوالية تتجه نحو العدد٢ . فمن الواضح إذن أن متوالية لانهائية من الكسور الصماء يمكن أن تتجه نحو الحد الأصم، ويمكن أن نسوق أمثلة كثيرة نجد فيها أن الكبير والصغير موجودان. ويبدو أن أفلاطون مدَّ هذا التشكيل من الكبير والصغير حتى الأعداد الصحيحة نفسها، متجاهلاً واقعة أن العدد ٢ كحد للتلاقي لا يمكن أن يتحد مع العدد الصحيح ٢، ما دامت الأعداد الصحيحة مفترضة سلفاً كمتوالية تتشكل منها المتقاربات. لقد كانت الأعداد الصحيحة في أكاديمية أفلاطون مشتقة أو «مستنبطة» من الواحد بمساعدة اللامحدود أو اللامتناهي التي يبدو أنها متمددة مع العدد الصحيح ٢، وتعطي لها وظيفة «التضعيف» وتكون النتيجة هي أن الأعداد الصحيحة مشتقة في متوالية غير صماء. وربما قلنا بصفة عامة ـ من خلال

(١) Expositio, ed. Hiller, 43, 5 - 45, 8.

(٢) Metaph. 987 b 11 - 2 .

ضوء جديد نستمده، فيلولوجيًا، من التاريخ الرياضي الدقيق - أن نظرية تشكيل الأعداد الصحيحة من الواحد ومن الصغير والكبير، سوف تظل تبدو زيادة غير طبيعية ملغزة في نظرية المثل الأفلاطونية.

١١ - بخصوص الاتجاه العام نحو الرياضة الشاملة، فلا أستطيع إلا أن أقول إنه اتجاه سيء الحظ. فالقول بأن الواقعي عقلي هو افتراض سابق لكل فلسفة دجماطيقية. لكن لا يستتبع ذلك أن يكون في استطاعتنا عقلنة الواقع كله. ومحاولة رد الواقع كله إلى الرياضيات لا تعني فقط محاولة عقلنة الواقع كله - التي ربما قيل إنها مهمة الفلسفة - وإنما هي تفترض سلفاً أن الواقع كله يمكن أن تتم عقلنته بواسطتنا - وهو مجرد زعم. فمن الصواب تماماً أن نقول إن أفلاطون سمح بوجود عنصر في الطبيعة لا يخضع للصيغة الرياضية ولا للعقلنة؛ غير أن لهذه المحاولة في عقلنة الواقع ومدّها إلى المجال الروحي نكهة خاصة تذكرنا بالنظرة الحتمية الآلية للواقع عند اسبنوزا (وقد عبَّر عنها في كتابه «الأخلاق مبرهناً عليها بالطريقة الهندسية»). ومحاولة هيجل لفهم الماهية الداخلية للواقع المطلق أو الله داخل صيغ المنطق.

قد يبدو غريباً - للوهلة الأولى - أن أفلاطون الذي كتب محاورة «المأدبة» وما فيها من ارتقاء إلى الجمال المطلق بإلهام من الحب - يميل إلى الرياضيات الشاملة. وهذا التقابل الظاهر ربما يبدو لدعم النظرة التي تقول إن سقراط في المحاورات الأفلاطونية لا يعبر عن آراء أفلاطون، وإنما عن آرائه هو الخاصة. وأنه على حين أن سقراط ابتكر نظرية المثل على نحو ما تظهر في المحاورات، فإن أفلاطون أضفى عليها «صبغة حسابية». ومع ذلك، وبغض النظر عن التأويل الصوفي، وسيطرة التأويل الديني، «للمأدبة»، فإنه أبعد ما يكون عن البرهنة على أنه هو التأويل المؤكد، فالتقابل الظاهر بين «المأدبة» مفترضين للحظة أن «الصعود» هو ارتقاء ديني وصوفي - وتأويل أفلاطون الرياضي للمثل، كما رواه لنا أرسطو، يصعب أن يكون حجة دامغة للنظرة التي تقول: إن سقراط الأفلاطوني هو سقراط التاريخي، وأن أفلاطون احتفظ بمعظم آرائه الشخصية للأكاديمية، وأنه أراد في المحاورات، التعبير بواسطة شخصيات درامية أخرى غير شخصية سقراط. ولو أننا انتقلنا إلى «اسبنوزا» فسوف نجد من ناحية أخرى، رجلاً سيطرت عليه رؤية وحدة الأشياء

جميعاً في الله. مقترحاً حدساً مثالياً للحب العقلي لله. وهو، من ناحية أخرى، يسعى لمدّ الجانب الرياضي في الطبيعة إلى الواقع بأسره. وربما كان مثال بسكال ـ من ناحية ثالثة ـ كافياً ليظهرنا على أن العبقرية الرياضية والمعالجة الدينية العميقة ـ وحتى الصوفية ـ ليستا متناقضتين على الإطلاق.

وفضلاً عن ذلك فإن مذهب الرياضيات الشاملة والمذهب المثالي قد يدعم كل منهما الآخر. فكلما أصبح الواقع رياضياً أكثر تحول، بمعنى ما، إلى خطة مثالية، والعكس فإن المفكر الذي يرغب في أن يجد الواقع الحقيقي والوجود في الطبيعة في عالم مثالي، ربما كان من السهل عليه أن يدرك أن الرياضيات تمد له يد العون في هذه المهمة.

وينطبق ذلك بصفة خاصة على حالة أفلاطون، وقد كان أمامه مثال فيثاغورس، الذي جمع بين ـ لا فقط الاهتمام بالرياضة، وإنما أيضاً النزوع نحو الرياضيات الشاملة ـ وبين الاهتمامات الدينية والسيكولوجية. ومن ثمّ فليس من حقنا، على الإطلاق، أن نقول إن أفلاطون لم يكن يستطيع أن يجمع في داخله بين الميول الدينية والمتعالية، والميل نحو الرياضيات الشاملة طالما أنها سواء أكانت مناقضة أم لا للنظرة المجردة، فإن التاريخ يظهرنا على أنهما لا يتناقضان من وجهة النظر السيكولوجية. فإذا كانت النظرة الفيثاغورية ممكنة، وإذا كان موقف اسبنوزا وبسكال ممكناً، فليس ثمة مبرر لأن نقول قبلياً، إن أفلاطون لم يكتب كتاباً صوفياً، وأنه ألقى محاضرة عن الخير، نعرف منها أنه تحدث عن الحساب وعلم الفلك، وأنه وحّد بين الواحد والخير. لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نؤكد ذلك ـ قبلياً، فإنه يبقى علينا أن نبحث ما إذا كان أفلاطون في الوقائع الفعلية، كان يقصد في مثل هذه الفقرة أن يُفهم نص حديث سقراط في «المأدبة» بالمعنى الديني.

١٢ ـ ما هي العملية التي تستطيع الروح بواسطتها أن تدرك المُثل في رأي أفلاطون؟ لقد تحدثتُ بالفعل، في إيجاز، عن الجدل الأفلاطوني، ومنهج القسمة. ولن ينكر أحد أهمية الجدل في النظرية الأفلاطونية لكن يظهر سؤال عما إذا كان أفلاطون قد نظر ـ أم لا ـ بمنظور ديني، بل حتى صوفي، إلى الواحد أو إلى الخير. إذ أن محاورة المأدبة تحتوي ـ لأول وهلة على الأقل ـ على عناصر صوفية، وإذا قرأنا المحاورة وأذهاننا مملوءة بالتأويل

الذي قدّمه الفلاسفة المسيحيون، وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة، فمن المرجح أن نجد فيها ما نبحث عنه. وليس من الممكن أن نضع هذا التأويل جانباً منذ البداية لأن بعض الباحثين المحدثين ممن لهم سمعة طيبة وعظيمة يقدمون له دعمهم القوي.

ويعلّق بروفسور تايلور على حديث سقراط في «المأدبة» بقوله: (من حيث الجوهر ما كان يصفه سقراط هو نفس الرحلة الروحية التي وصفها القديس يوحنا حامل الصليب، مثلاً، في أنشودته الشهيرة «ليلة مظلمة» التي افتتح بها رسالته «الليل المظلم» وألمح إليها «كراشو»[١] على نحو أشد غموضاً في قصيدة «القلب المشتعل»، وخطط لها القديس بونافنتيرا في أبيات من الشعر في رسالته «رحلة النفس إلى الله»[٢]). وهناك آخرون ليس لديهم شيء من ذلك، يعتقدون أن أفلاطون ليس صوفياً على الإطلاق. وإذا تكشفت له أية ميول صوفية، فإنما يرجع ذلك إلى ضعف الشيخوخة.

وهكذا يعلن «بروفسور ستيس»: «أن المثل عقلية، أعني أنها تدرك من خلال العقل، والعثور على عنصر مشترك بين الكثرة إنما هو عمل من استقراء العقل. وبذلك وحده تكون معرفة المثل ممكنة. ولابد أن يلاحظ أولئك الأشخاص الذين يتخيلون أن أفلاطون كان صوفياً أن الواحد الذي لا يفنى ـ أي الواقع المطلق ـ إنما يدرك لا عن طريق الحدس، بل عن طريق الفكر الكادح»[٣]. كما أن «بروفسور ريتر» يقول إنه يجب «أن يوجه ملاحظة نقدية إلى المحاولات الحديثة، التي تتكرر كثيراً، وتريد أن تسم أفلاطون بأنه صوفي. فهذه كلها تقوم على فقرات مزيفة من «رسائله» التي لا أستطيع أن أنظر إليها إلا على أنها إنجازات دنيا للفقر الروحي الذي يبحث عن ملاذ في علوم الغيب»[٤] ويدهشني أن يقوم أحد بالترحيب بها بوصفها حكمة مستنيرة، وعلى أنها «النتيجة النهائية لفلسفة أفلاطون». وليس ثمة حاجة إلى القول بأن برفسور ريتر Ritter كان على وعي تام

(١) ريتشارد كراشو (١٦١٣ ـ ١٦٤٩) شاعر إنجليزي، اعتنق الكاثوليكية الرومانية، وعاش في فرنسا (١٦٤٤ ـ ١٦٤٨). كتب العديد من القصائد الدينية. كما أصدر «خطوات إلى المعبد» عام ١٦٤٦، و«مناهج ربات الفنون» عام ١٦٤٦، وقصائد دنيوية عام ١٦٥٢ (صدرت بعد وفاته) ـ [المترجم].

(٢) Plato, P. 225.

(٣) Critical Hist. P. 190 - 1.

(٤) The Essence of Plato's Philosoply P.1.

أن بعض الفقرات في أعمال أفلاطون المؤكد أصالتها ونسبتها إليه، معرّضة هي نفسها للتأويل بالمعنى الصوفي، إلا أن أمثال هذه الفقرات، في رأيه، ليست في طابعها شعرية وأسطورية فحسب، وإنما هكذا فهمها أفلاطون نفسه فأفلاطون في أعماله المبكرة طرح بعض الاقتراحات ـ وهو يتحسس طريقه ـ إنْ صحّ التعبير، وكما كان أحياناً يغلف أفكاره التي لم تتشكل بعد بلغة شعرية وأسطورية. لكنه التزم في محاوراته المتأخرة بمعالجة أكثر علمية لنظرياته الأبستمولوجية والأنطولوجية، فلم يعد يتحدث عن الكاهنة أو يستخدم الرمزية الشعرية.

قد يبدو ـ إذا نظرنا إلى الخير أساساً ـ في جانبه على أنه مثال فربما فهمنا الحب على أنه واقع الإنسان المنبثق من طبيعة أعلى نحو الخير والفضيلة، (أو بلغة نظرية الوجود السابق والتذكر، على أنه الانجذاب الطبيعي لطبيعة الإنسان العليا نحو المثال الذي شاهده وهو في حالة الوجود السابق). ولن يقبل أفلاطون ـ كما سبق أن رأينا ـ أخلاقاً نسبية قط، فهناك معايير ومقاييس مطلقة ومُثُل عليا مطلقة. هناك مثال العدالة، ومثال الاعتدال، ومثال الشجاعة. وهذه المثل العليا حقيقية ومطلقة، وهي لا تختلف وإنما هي المعايير الثابتة للسلوك. وهي ليست «أشياء» وإنما مُثُل عليا، ومع ذلك فهي ليست ذاتية فحسب لأنها «تحكم» إنْ صحَّ التعبير، أفعال الإنسان. غير أن الحياة البشرية لا تُعاش بطريقة ذرية بعيداً عن المجتمع والدولة. وليس الإنسان موجوداً ينعزل تماماً عن الطبيعة، وهكذا نستطيع أن نصل إلى فهم المثل الأعلى الشامل الذي تندرج تحته جميع المثل الجزئية. وهذا المثال الكلي هو الخير. ونحن ندركه عن طريق الجدل أعني بطريقة منطقية استطرادية.

لكن في طبيعة الإنسان العليا هناك انجذاب نحو الخير الحقيقي والجمال الحقيقي. ولو أن الإنسان ظن بطريق الخطأ أن الجمال الحسي والخير الحسي: مثلاً جمال الموضوعات المادية ـ إنها خيرة حقاً، عندئذ يكون دافع الانجذاب في الحب قد اتجه نحو الخيرات الدنيا، ويكون لدينا الإنسان الحسي الدنيوي. إلا أن الإنسان قد يصل إلى رؤية أن الروح أعلى وأفضل من البدن أو أن جمال الروح أكثر قيمة من جمال البدن. وبالمثل: قد نصل إلى رؤية الجمال في العلوم الصورية(١). وجمال المثل العليا، عندئذ

(١) CF. Philebus, 5, b 9 d l.

تنجذب نحوه قوة الحب «نحو المحيط الواسع للجمال العقلي». وأخيراً قد يصل الإنسان إلى «منظر الصور الجميلة الجليلة التي يحتوي عليها»[١]. وربما يصل في النهاية إلى أن يدرك كيف تكون جميع المثل الجزئية تابعة لمثال كلي واحد هو الخير في ذاته، وهكذا يستمتع بالعلم بهذا الجمال الكلي والخير الكلي. والروح العاقلة تحاكي هذا المثال[٢]. وبالتالي فهي قادرة على تأمل المثال، وما أن تسعد بتأمله مرة حتى يكبح جماح الشهوة الحسية[٣]. «لن تجد إنساناً حقيراً تافهاً لا يستطيع الحب أن يجذبه ـ إنْ صحّ التعبير. بإلهام قدسي ـ نحو الفضيلة»[٤] ومن ثم فالحياة الحقيقية للإنسان هي حياة التفلسف أو حياة الحكمة ما دام الفيلسوف هو وحده القادر على بلوغ العلم الحقيقي الكلي، وعلى إدراك الطابع العقلي للواقع Reality. وتصور محاورة «طيماوس» الصانع على أنه يشكل العالم على غرار المثال أو النموذج، وعلى أنه يحاول أن يجعله مشابهاً للمثال قدر المستطاع، بمقدار ما تسمح به المادة العنيدة الموجودة تحت يده. ويترك للفيلسوف مهمة إدراك المثال، ومحاولة تشكيل حياته على غراره، وكذلك حياة الآخرين. ومن هنا كانت المكانة التي يحتلها الملك الفيلسوف في «الجمهورية».

ويُصوّر «ايروس» أو الحب في محاورة المأدبة[٥]. على أنه «إله عظيم» «يحتل مكاناً وسطاً بين ما هو إلهي وما هو فَانٍ. والحب بعبارة أخرى هُو ابن الفقر والغنى»[٦] هو الرغبة، والرغبة إنما تكون فيما لم نملكه بعد، والحب ـ رغم أنه فقير أي لم يمتلك بعد

---

(١) Sympos, 210 d 3 - 5.

(٢) CF, Phaedo.

(٣) CF Phaedrus.

(٤) Sympos. 179 a.

(٥) 201 d 8 FF.

(٦) تفسير ذلك أن الحب Eros ولد ليلة الاحتفال بميلاد أفروديت وكان إله الغنى Poros بين الحضور، وسكر من الخمر الآلهية وخرج إلى بستان زيوس، وفكرت «بنيا» Penia (الفقر أو الحاجة) في تخفيف آلامها فضاجعته ـ وقد غلبه النعاس ـ فحملت في أيروس أو الحب، وهكذا كان الحب تواقاً للجمال ـ نظراً لجمال أفروديت (المترجم).

«هو الرغبة التواقة لامتلاك السعادة وما هو خير». وكثيراً ما ينحصر لفظ «أيروس» في أحد أنواع الحب ـ وقد لا يكون أعلى هذه الأنواع[١] وإن كان له مدلول أوسع من الرغبة الفزيقية ـ وهو بصفة عامة «الرغبة في الإنسال في الجميل، مع علاقة النفس والبدن معاً». وفضلاً عن ذلك فلما كان الحب هو الرغبة في أن يبقى الخير إلى الأبد، فمن الضروري أن يكون هو أيضاً الرغبة في الخلود[٢]. ويضطر الناس عن طريق الحب الأدنى إلى البحث عن الخلود من خلال إنجاب الأطفال: أي الشعراء من أمثال هوميروس، ورجال السياسة من أمثال «صولون» فهم، عن طريق الحب الأعلى، يتركون معاناة الحمل «كما تقضي عهود ذلك الحب التي قُطعت بينهم وبين الجميل». فمن خلال الاتصال بالجمال في ذاته، يصبح الموجود البشري خالداً وينتج الفضيلة الحقة. وربما يُفهم ذلك كله على أنه ذو صبغة عقلية خالصة، بمعنى العملية الفكرية الاستدلالية. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن مثال الخير، أو مثال الجمال هو مبدأ أنطولوجي حتى أنه لا يمكن أن يكون هناك مبرر قبلي لِمَ لا تكون هي نفسها موضوعاً للحب Eros، ولِمَ لا يمكن إدراكها حدسياً. ويقال إننا في «محاورة المأدبة»نجد أن النفس في قمة صعودها تشاهد الجمال «فجأة»، في حين يقال إننا في محاورة «الجمهورية» نجد أن مشاهدة الخير هي نهاية المطاف، وعن طريق جهد شاق فحسب ـ وهي عبارات يمكن أن تتضمن إدراكاً حدسياً وما نسميه بالمحاورات المنطقية قد تعطينا إشارات بسيطة عن المنظور الصوفي إلى الواحد، لكنها لا تعني بالضرورة أن أفلاطون لم يتخيل مثل هذا المنظور على الإطلاق. أو أنه ـ لو كان قد تخيله ـ فقد رفضه في الوقت الذي وصل فيه إلى كتابة محاورات: «بارمنيدس»، «تيانيتوس» ، و«السوفسطائي». وهذه المحاورات تعالج مشكلات محددة، وليس لنا الحق في أن نتوقع أن أفلاطون سوف يعرض جميع جوانب فكره في أي

---

(١) يشير المؤلف إلى المعنى الحسي لكلمة «الحب.. Eros» التي اشتق منها في اللغات الأجنبية كلمة ..Erotic التي تعني: مثير للشهوة الجنسية ,Eroticism أي الشبق والإثارة الجنسية والمجون... الخ [المترجم].

(٢) 206 a 7 - 207 a 4 .

محاورة واحدة. ولا واقعة أن أفلاطون لم يقترح أبداً الواحد أو الخير كموضوع لعبادة دينية رسمية كانت بالضرورة تعمل ضد إمكان تسليمه بوجود منظور حدسي صوفي للواحد. وعلى أية حال فمن الصعب أن نتوقع من أفلاطون أن يقترح تحولاً جذرياً في الديانة الشعبية اليونانية. على الرغم من أنه اقترح في «محاورة القوانين» تطهير تلك الديانة. وألمح إلى أن الديانة الحق، تعتمد على الحياة الفاضلة والاعتراف بعمل العقل في الكون، مثلاً، في حركات الأجرام السماوية ـ وإذا كان الواحد «يجاوز» الوجود والروح فقد لا يكون وارداً أبداً أن يكون موضوعاً لعبادة شعبية. وقبل كل شيء فالأفلاطونيون المحدثون الذين سمحوا يقيناً بمنظور «انجذاب» نحو الواحد، لم يترددوا في تقديم الدعم للديانة الشعبية التقليدية.

وسوف يظهر من منظور هذه الاعتبارات أننا مضطرون للانتهاء إلى (أ) أننا على يقين من المنظور الجدلي . (ب) أننا لسنا على يقين من المنظور الصوفي. على حين أننا لا ننكر أن بعض فقرات في مؤلفات أفلاطون، يمكن أن تُفهم على أنها تتضمن مثل هذا المنظور. وأن من المحتمل أن أفلاطون كان يود أن تُفهم على هذا النحو.

١٣ ـ من الواضح أن النظرية الأفلاطونية للصور (المُثل) تشكل تقدماً هائلاً على الفلسفة السابقة على سقراط. فقد انفصل، في الواقع عن مادية الفلاسفة قبل سقراط. مؤكدة وجود العالم اللامادي، العالم غير المنظور، الذي لم يكن سوى ظل لعالمنا هذا، لكنه واقعي بمعنى أعمق كثيراً من واقعية العالم المادي. وعلى حين أن أفلاطون يتفق مع هيراقليطس في أن الأشياء الحسية هي في حالة تدفق وسيلان، حالة صيرورة، حتى أنه لا يمكن أن يقال حقيقة أنها موجودة، فقد رأى أن ذلك ليس سوى جانب واحد من الصورة: فهناك أيضاً الوجود الحق الواقعي الثابت المستقر الذي يمكن أن يُعرف، والذي هو في الواقع الموضوع الأقصى للمعرفة. ومن ناحية أخرى فلم يسقط أفلاطون في موقف بارمنيدس الذي ساوى بين العالم والواحد الساكن، فاضطر إلى إنكار كل تغير وصيرورة. لأن الواحد عند أفلاطون مفارق وعلى ذلك فلم يحدث إنكار للصيرورة بل سُلِّم بها تماماً في العالم «المخلوق». وفضلاً عن ذلك فإن الحقيقة الواقعية Reality لا تخلو من عقل وحياة وروح. حتى أن هناك حركة روحية في الواقعي. ومن ناحية أخرى فإذا كان الواحد المفارق ليس بدون كثرة، فإن موضوعات هذا العالم ليست بدون وحدة تماماً، لأنها

تشارك في المثل أو تحاكيها، وبالتالي تشارك في النظام إلى حد ما، فهي ليست حقيقة أو واقعية تماماً، إلا أنها ليست اللاوجود المحض. فهي تشارك في الوجود، رغم أن الوجود الحق ليس وجوداً مادياً. فالعقل وآثاره حاضرة في العالم، والروح أو العقل متغلغلة ومنتشرة ـ إن صحّ التعبير ـ في العالم . والعقل هنا ليس مجرد «خروج الإله من الآلة» كما هي الحال في العقل أو النوس Nous عند أنكساجوراس.

لكن إذا كان أفلاطون يمثل تقدماً على الفلاسفة السابقين على سقراط، فإنه يمثل أيضاً تقدماً على السوفسطائيين وسقراط نفسه. أما بالنسبة للسوفسطائيين فعلى حين أن أفلاطون يُسلِّم بنسبية العاري، فقد رفض كما فعل سقراط قبله، الإذعان لنسبية العلم والقيم الأخلاقية. وهو يتقدم على سقراط نفسه من حيث إن أفلاطون مدّ نطاق بحثه إلى ما وراء عالم المعايير ـ والتعريفات الأخلاقية، ليصل إلى مجال المنطق والأنطولوجيا. وفضلاً عن ذلك فعلى حين أنه لا توجد إشارة مؤكدة إلى أن سقراط حاول القيام بتوحيد نسقي للواقع Reality فإن أفلاطون يعرض علينا المطلق الواقعي. وهكذا على حين أن سقراط والسوفسطائيين يمثلون رد فعل لمذاهب الكسمولوجية السابقة، وللنظريات المتعلقة بالواحد والكثير (رغم أن سقراط بالمعنى الحقيقي قد انشغل بالتعريفات المتعلقة بالواحد والكثير) فإن أفلاطون أخذ من جديد مشكلات الكسمولوجيين رغم أنه تناولها على مستوى أعلى كثيراً دون أن يتخلى عن المركز الذي احتله سقراط. وهكذا يمكن أن يقال إنه حاول وضع مركب لما له قيمة ـ أو لما بدا أن له قيمة في نظره ـ في الفلسفات السابقة على سقراط وفي الفلسفة السقراطية.

لابد من التسليم بالطبع أن نظرية المثل عند أفلاطون غير مقنعة.حتى إذا كان الواحد أو الخير يمثلان عنده المبدأ النهائي المطلق[1]، الذي يشمل جميع المثل الأخرى. فإنه يبقى الانفصال بين العالم المعقول والعالم الحسي الخالص. وربما اعتقد أفلاطون أنه حلّ مشكلة الانفصال من وجهة النظر الأبستمولوجية، عن طريق نظريته في وحدة العقل والظن. في إدراك الصور التي لا تقبل القسمة. لكن يبقى مجال الصيرورة الخالصة ـ من الزاوية الأنطولوجية ـ بلا تفسير. (وعلى أية حال فمن المشكوك فيه ما إذا كان اليونان قد

---

(١) .

«فسروه» إطلاقاً). وهكذا لا يظهر أن أفلاطون أوضح على نحو مقنع معنى المشاركة والمحاكاة. وهو يقول صراحة في محاورة «طيماوس» « إن الصورة لا تدخل إلى أي شيء آخر في أي مكان» وهي عبارة تبيّن لنا بوضوح أن أفلاطون لم ينظر إلى الصورة أو المثال على أنها مكوِّن داخلي للموضوع الفيزيقي. ومن ثم فمن وجهة نظر عبارات أفلاطون الخاصة فليس ثمة أمل في محو الاختلافات بينه وبين أرسطو. وربما أدرك أفلاطون جيداً الحقائق الهامة التي فشل أرسطو في فهمها جيداً، لكنه، يقيناً، لم يدرك وجهة نظر الكلي ذاتها التي أخذ بها أرسطو. وبالتالي ينبغي أن لا تؤخذ «المشاركة» عند أفلاطون لتعني أن هناك «عناصر» من «الموضوعات الأزلية» تدخل في «الأحداث»؛ فالأحداث أو «الموضوعات الفزيقية» هي بهذا الشكل عند أفلاطون ليست أكثر من محاكاة أو انعكاس في المرآة لصورة «المثل»، والنتيجة هي أنه من المحتم أن يوجد العالم الحسي «جنباً إلى جنب» مع العالم المعقول ، باعتباره ظلاً وصورة عابرة للعالم العقلي. إن المثالية الأفلاطونية هي فلسفة جليلة وعظيمة تحتوي على الكثير من الحقيقة (لأن العالم الحسي الخالص لا هو ـ في الواقع ـ العالم الوحيد ولا هو أعلى العوالم وأكثرها «حقيقة») لكن لما كان أفلاطون لم يزعم أن العالم الحسي هو وهم محض أو لا وجود خالص، فإن فلسفته تتضمن بالضرورة «الانفصال» (بين العالمين) ومن العبث محاولة تجاهل الواقعة أو المرور عليها مرَّ الكرام. فأفلاطون ـ قبل أي شيء آخر ـ ليس هو الفيلسوف العظيم الوحيد الذي أوقعه مذهبه في مشكلات وصعوبات فيما يتعلق «بالجزئية أو الخصوصية»، وإذا قلنا إن أرسطو كان على حق في اكتشافه «الانفصال» داخل الفلسفة الأفلاطونية فإن ذلك لا يعني القول بأن وجهة نظر أرسطو عن الكلي، عندما يؤخذ بذاته، تتفادى جميع المشكلات. فمن المرجح أكثر أن هذين الفيلسوفين الكبيرين يؤكدان ـ (بل ربما بالغا في تأكيد) ـ وجهتين مختلفتين من النظر عن الواقع يحتاجان إلى التوفيق بينهما في مركب أكثر اكتمالاً.

لكن أياً ما كانت النتائج التي ربما وصل إليها أفلاطون، وأياً ما كانت النواقص والأخطاء الموجودة في نظريته عن المثل، فلا ينبغي علينا أن لا نتجاهل أبداً أن أفلاطون كان يستهدف إثبات حقائق مؤكدة. فقد ذهب، بحزم ـ إلى أننا نستطيع أن ندرك ـ وأن ذلك هو ما يحدث فعلاً ـ الماهيات في الفكر، كما ذهب بحزم أيضاً إلى أن هذه الماهيات

ليست مخلوقات ذاتية خالصة للذهن البشري (على نحو ما يكون المثل الأعلى للعدالة، مثلاً، خلقاً خالصاً للإنسان ونسبياً في طابعه) إننا لا نخلقها: بل نكتشفها. إننا نحكم على الأشياء طبقاً لمعايير ـ سواء أكانت أخلاقية أو جمالية ـ أو أنواع تسوية خاصية: فكل حكم يتضمن بالضرورة مثل هذه المعايير. وإذا كان الحكم العلمي موضوعياً، فلابد أن يكون لهذه المعايير، إذن، مرجع موضوعي. لكنها لا توجد، ولا يمكن أن توجد، في عالم الحس بما هو كذلك: «ومن ثم فلابد أن تكون مفارقة لعالم الجزئيات الحسية العابر. والواقع أن أفلاطون لم يثر المشكلة النقدية»، رغم أنه كان يعتقد بلا شك أن التجربة لا يمكن تفسيرها، ما لم يتأكد الوجود الموضوعي للمعايير، فلا ينبغي أن نعزو لأفلاطون موقف الكانطية الجديدة، لأنه حتى إذا كانت (ولا يعني ذلك أننا نسلّم به) الحقيقة الكامنة خلف الوجود السابق والتذكر هي ما هو قبلي عند الفلسفة الكانطية، فليس ثمة دليل على أن أفلاطون نفسه قد استخدم هذه «الأساطير» كتعبيرات مجازية للنظرية الذاتية الخالصة عما هو قبلي. بل على العكس كل الدلائل تشير إلى أن أفلاطون كان يعتقد في وجود مرجع موضوعي حقيقي للتصورات أو المفاهيم. فالواقع Reality يمكن معرفته وهو عقلي. وما لا يمكن معرفته هو غير العقلي، وما ليس واقعياً تماماً ليس عقلياً تماماً. ولقد آمن أفلاطون بذلك حتى النهاية كما آمن أن تجربتنا (بالمعنى الواسع) إذا كان من الممكن تفسيرها أو جعلها متماسكة، فهي لا يمكن تفسيرها إلا على أساس هذه النظرية. فإنه لم يكن كانطياً جديداً. فإنه لم يكن، من ناحية أخرى، رومانسياً أو ميثولوجياً محضاً: لقد كان فيلسوفاً، ونظرية المُثل تُطرح كنظرية فلسفية وعقلية («كافتراض» فلسفي لتفسير التجربة) لا كمقال في المثولوجيا أو الفلكلور الشعبي، ولا تعبيراً عن شوق لعالم أفضل من عالمنا هذا.

فمن الخطأ الفادح، إذن، أن نحيل أفلاطون إلى شاعر، كما لو لم يكن سوى مفكر «هروبي» أراد أن يخلق عالماً يجاوز العالم الحسي، عالماً مثالياً، يستطيع أن يبقى فيه بعيداً عن ظروف التجربة اليومية. وإذا كان أفلاطون يستطيع أن يقول مع مالارميه[1]: «الجسد

(١) استيفن مالارميه (١٨٤٢ ـ ١٨٩٨) شاعر فرنسي يعتبر مؤسس المدرسة الرمزية؛ أراد أن يبتكر أسلوباً جديداً في استخدام اللغة يصد أبوابه في وجه الحياة اليومية، لأن المطلق لا يلغة الصحف (المترجم).

حزين، واحسرتاه! وأنا قرأتُ كل الكتب، اهرب بعيداً، اهرب ...»[1] فلابد أن يكون السبب هو الإيمان بواقعية عالم معقول يعلو عالم الحس، يطرح نفسه أمام الفيلسوف لكي يكشف عنه لا لكي يخلقه. فلم يسع أفلاطون إلى تحويل «الواقع Reality» إلى حلم كيْما يخلق عالماً شعرياً خاصاً به، وإنما حاول أن يرتفع الأدنى إلى عالم أعلى: عالم المثل النموذجية الخالصة. ولقد كان مقتنعاً اقتناعاً عميقاً بواقعية هذه المثل. وعندما يقول «مالارميه» «لقد قلتُ: زهرة، خارج دائرة النسيان حيث يُنفى صوتي إلى لا مكان، وحيث ترفع الكؤوس مترعة على أنغام الموسيقى، وأنقذت الفكرة ذاتها، في غياب أي باقة من الزهور» فإنه كان يعبّر عن خلق الزهرة المثالية، وليس اكتشاف الزهرة النموذجية بالمعنى الأفلاطوني؛ تماماً مثلما يحدث في السيمفونية حيث تنقل الآلات المنظر الطبيعي إلى الموسيقى، فكذلك الشاعر ينقل الزهور الطبيعية العينية التي نراها في تجربتنا إلى فكرة، إلى موسيقى فكر حالم. وفضلاً عن ذلك فإن مالارميه في الممارسة الفعلية يقوم بتفريغ للظروف الجزئية تصلح لخدمة غرض توسيع المجال الموحي الترابطي للفكرة أو للصورة. (ولما كانت هذه مسألة شخصية تماماً، فإن من الصعب جداً أن نفهم شعره). وعلى كل حال فذلك كله غريب عن أفلاطون، أياً ما كانت مواهبه الفنية فهو أولاً فيلسوف وليس شاعراً.

كما أنه ليس من حقنا النظر إلى هدف أفلاطون على أنه كان يعني نقل الواقع Reality وتحويله بطريقة «رينر ماريا ريلكه»[2]. وربما كان هنالك بعض الحق في الزعم بأننا نبني عالماً خاصاً بنا نخفيه ـ إن صحّ التعبير، داخل أنفسنا ـ فضوء الشمس على الجدار قد يعني بالنسبة لنا أكثر مما يعنيه «في ذاته»! من منظور الذرات، والالكترونات، والموجات الضوئية، لأن انطباعاتنا الذاتية، والتلويحات، والارتباطات، والنغمات الخافتة، والنغمات التوافقية، التي تزودنا بها ـ إلا أن جهود أفلاطون لا تثرى، ولا تجمل ، ولا تنقل هذا العالم

---

(١) Stéphane Mallarmé Poems (Trans. by Roger Fry. Chatto & windus. 1936).

(٢) رينر ماريا ريلكه (١٨٧٥ ـ ١٩٢٦) شاعر الماني يعتبر أحد عمالقة الأدب الحديث. غلب على شعره التصوف والتجريد، كان يخشى على الحياة الأوربية من الآلية الأمريكية. أهم دواوينه «سونات إلى أورفيوس عام ١٩٢٣» (المترجم).

بواسطة إيحاءات ذاتية، وإنما لتجاوز عالم الحس إلى عالم الفكر، أو الواقع المفارق. ولا يزال، بالطبع، مفتوحاً أمامنا، إذا كنا نميل إلى ذلك، أن نناقش الأصول السيكولوجية لفكر أفلاطون (فيما كان هروبياً من الناحية السيكولوجية). لكنا لو فعلنا ذلك، فلابد لنا أن نتذكر، في الوقت ذاته، أن ذلك لا يرادف تأويل ما يعنيه أفلاطون. فأياً ما كان لديه من دوافع «لاشعورية» ـ أو لم يكن ـ فإنه يقيناً أراد أن يسعى لمواصلة بحث علمي وفلسفي جاد.

لقد اتهم نيتشه أفلاطون بأنه كان عدواً لهذا العالم، وأنه شرع في بناء عالم مفارق انطلاقاً من كراهيته لهذا العالم، فقابل بين ما «هنا» وما «هناك» بسبب بُغضه لعالم التجربة وللحياة البشرية، وبسبب اهتمامات وافتراضات أخلاقية سابقة. أما القول بأن أفلاطون تأثر بإحباطات الحياة الفعلية أعني بالسلوك السياسي لدولة أثينا أو إحباطاته في صقلية ـ فمن المرجح أن يكون هذا القول صحيحاً. إلا أنه لم يكن عدواً نشطاً لهذا العالم، وإنما رغب، على العكس، في تدريب رجال سياسة من النوع الجيد. لقد أراد ـ إن صحّ التعبير ـ أن يقوم بدور الصانع في إدخال النظام على الفوضى. ولم يكن عدواً للحياة، ولهذا العالم إلا بمقدار ما تكون فوضى ومتشرذمة، تفتقر إلى الانسجام والتوافق معبّرة ـ أو غير معبّرة ـ عن إيمانه بالحقائق الثابتة والمعايير ذات القيمة العليا والمغزى الكلي. ولا يهم كثيراً عدد المؤثرات التي أسهمت في تكوين ميتافيزيقاه. سواء كعلل أو ظروف أو مناسبات. أما السؤال «هل برهن أفلاطون على موقفه أم لا؟» ـ فإن رجلاً مثل نيتشه لا يشغل نفسه به. إلا أننا نستطيع أن نرفض ـ قبلياً ـ الفكرة التي تقول إن ما هناك من نظام ومعقولية في هذا العالم له أساس موضوعي في حقيقة مفارقة غير مرئية، وإني لأعتقد أن أفلاطون لم يبلغ فقط قدراً ملحوظاً من الحقيقة في ميتافيزيقاه، بل قطع كذلك شوطاً بعيداً نحو إظهار ما هي هذه الحقيقة. فإذا كان يمكن للمرء أن يتحدث على الإطلاق، فإنه يكون على يقين من إصدار أحكام قيمية، أحكام تفترض سلفاً معايير ومقاييس موضوعية مما يمكن إدراكها بدرجات مختلفة من الاستبصار، وقيماً «لا تتحقق» بذاتها وإنما تعتمد في تحققها

على الإرادة البشرية. وليس لدينا بالطبع أي حدس مباشر بالمطلق بمقدار ما نتحدث عن المعرفة الطبيعية (ومن حيث إن النظرية الأفلاطونية تتضمن معرفة كهذه فهي مرفوضة ولا يمكن السماح بها، أما من حيث إنها توحّد بين المعرفة الحقة والإدراك المباشر للمطلق، فقد يبدو أنها تؤدي ـ من غير قصد ـ إلى مذهب الشك) ـ لكننا نستطيع عن طريق التفكير العقلي أن نصل ـ يقيناً ـ إلى المعرفة الموضوعية (والمؤسسة، بالطبع، تأسيساً متعالياً) للقيم، والمثل العليا، والغايات، وتلك هي قبل أي شيء آخر المسألة الرئيسية عند أفلاطون.

" الفصل الحادي والعشرون "

"سيكولوجيا أفلاطون"

١ - لم يقع أفلاطون فريسة لسيكولوجيا المدارس الكسمولوجية الفجة السابقة التي ارتدت فيها النفس إلى هواء ونار وذرات. فهو لم يكن فيلسوفاً مادياً، ولا كان ممن يؤمنون أن النفس ظاهرة مصاحبة. فالنفس متميزة عن الهواء بشكل ظاهر وإنما هو روحاني متشدد، فالنفس أكثر ما يمتلكه الإنسان قيمة وأهمية، والميل الصحيح للنفس ينبغي أن يكون اهتمامه الرئيسي. وهكذا فإن سقراط في نهاية محاورة «فايدروس» يصلي: «أيا بان Pan العزيز! يا آلهة هذا المكان جميعاً! لتنعموا عليَّ بجمال النفس الباطني. أما فيما يتعلق بالخيرات الأخرى الخارجية فلتجعلوها تناسب ذاتي! هل لي أن أقنع بغنى الحكيم، وهل لي أن أحظى من الثروة بالقدر الذي لا يزيد ولا ينقص عن القدر الذي يطلبه الرجل الفاضل!»(١) إن حقيقة النفس وامتيازها على البدن وجدت لها تعبيراً قاطعاً في ثنائية أفلاطون السيكولوجية التي تناظر ثنائيته الميتافيزيقية. ويعرّف أفلاطون النفس في محاورة «القوانين» بأنها «الحركة الذاتية الأولية» أو أنها «مصدر الحركة»(٢). ولو صحّ ذلك لكانت النفس سابقة على البدن بمعنى أنها أعلى من البدن (حيث يتحرك البدن دون أن يكون هو مصدر الحركة) - ولابد للنفس أن تحكم البدن. ويقول أفلاطون في محاورة «طيماوس»: «الشيء الوحيد الموجود الذي يمتلك عقلاً بالمعنى الصحيح: هو النفس، وهي موجود لا يُرى، في حين أن النار، والماء، والتراب والهواء هي كلها أجسام منظورة»(٣). وهو يبيّن لنا في محاورة «فيدون» أن النفس لا يمكن أن تكون مجرد ظاهرة مصاحبة للبدن. ويذهب سيمياس إلى أن النفس ليست سوى انسجام البدن وهي تفنى

---

(١) فايدروس ٢٧٩ حـ. ويذكرنا هذا الدعاء للإله بان بدعاء الشمس في محاورة المأدبة - وهذا يذكرنا بالوصف المشهور عن سقراط من أنه يشبه بكائن السيلنيوس الخرافي الذي يخفي في داخله صورة الإله - والترجمة والتعليق للدكتورة أميرة مطر ص ١٣٣ (المترجم).

(٢) 896 a 1 - 2.

(٣) 46 d 5 - 7 .

بفناء البدن التي هي انسجام له[1]. غير أن سقراط يشير إلى أن النفس يمكن أن تحكم البدن ورغباته، في حين أن من الخُلف المحال أن نفترض أن الانسجام المحض يمكن أن يحكم ما هو انسجام له[2]. ومن ناحية أخرى فإذا كانت النفس انسجاماً محضاً للبدن، فسوف ينتج عن ذلك أن إحدى الأنفس يمكن أن تكون أكثر من نفس أخرى (ما دام الانسجام يسمح بالزيادة والنقصان) ـ وهو افتراض غير معقول.

لكن على الرغم من أن أفلاطون يؤكد تمييزاً جوهرياً بين النفس والبدن، فإنه لا ينكر التأثير الذي يمكن أن تمارسه النفس بواسطة البدن أو من خلاله. وأفلاطون في محاورة «الجمهورية» يجعل التدريب البدني ضمن مكونات التربية الصحيحة، ويرفض أنواعاً معينة من الموسيقى، وذلك بسبب تأثيرها الضار والمؤذي على النفس. وهو يسلّم من ناحية أخرى في محاورة «طيماوس» بالأثر الشرير الذي يمكن أن ينتج عن التربية البدنية السيئة. ومن خلال العادات البدنية للرذيلة[3]، التي يمكن أن تتسبب في حالة غير قابلة للعلاج، تصبح فيها النفس مستعبدة[4]. ويشدد في محاورة «القوانين» على تأثير الوراثة[5]. والواقع أن التكوين الناقص الموروث عن الوالدين والتربية الخاطئة أو البيئة مسئولة عن معظم أمراض النفس: «فلا أحد يكون سيئاً بإرادته، والرجل السيء، يصبح سيئاً نتيجة لبعض العادات الخاطئة للبدن، والتربية الغبية، وهذه شرور غير مرغوبة تأتي إلى المرء دون اختياره..»[6]. فحتى إذا كان أفلاطون قد تحدث عن مناسبة تسكن فيها النفس البدن وتستخدمه، فإننا يجب أن لا نعرضه على أنه ينكر أي تأثير متبادل بين النفس والبدن، فهو ربما لم يفسر التأثير المتبادل، غير أن تلك مهمة بالغة الصعوبة على أية حال؛ فالتأثير المتبادل واقعة واضحة، ولابد من قبولها، ولن يكون الموقف، قطعاً، أفضل إذا ما

---

(١) وهو يقارن هذا الانسجام بالانسجام الموجود بين القيثارة وأوتارها من حيث إنه جميل وغير منظور وغير مادي، وهو بدوره يفنى بفناء القيثارة (المترجم).

(٢) 85e 3 - 86 d 4,93 e 3 - 95 a 2.

(٣) يقول: «لا يكون أحد شريراً بطبعه، وإنما الشرير يصير شريراً بسبب استعداد فاسد في جسمه، وتربية بلا تهذيب، وهما أمران بغيضان إلى كل إنسان، ويلزمانه على كره منه» طيماوس 86 e (المترجم).

(٤) Tim. 86 5ff.

(٥) Laws 775 b ff.

(٦) Tim. 86 d 7 - e 3 .

رفضنا التأثير المتبادل بسبب أن المرء لا يستطيع أن يفسره تفسيراً تاماً. أو يرد النفس إلى البدن حتى نتخلص من ضرورة تقديم أي تفسير على الإطلاق، أو الاعتراف بأن المرء ليس لديه تفسير يقدمه.

٢ ـ ونحن نجد في محاورة الجمهورية نظرية الطبيعة الثلاثية للنفس[١] تلك النظرية التي قيل عنها أنها مستمدة من الفيثاغوريين[٢]. وتتكرر النظرية في محاورة «طيماوس» حتى أننا ليس لدينا ما يبرر افتراض أن أفلاطون قد تخلى عنها أبداً[٣]. وتتألف النفس من ثلاثة أجزاء: «الجزء» العاقل، و«الجزء» الشجاع المفعم بالحماس. و«الجزء» الشهواني. ويمكن تبرير استخدام كلمة «جزء» في هذا السياق ما دام أفلاطون نفسه يستخدم هذا المصطلح. لكني أضعه الآن بين قوسين لكي أشير إلى أنه مصطلح مجازي، ولا ينبغي أن يؤخذ على أنه يعني أن النفس ممتدة أو مادية. وتظهر كلمة «جزء» في الفقرة رقم ٤٤٤ ب ٣ من الكتاب الرابع في محاورة الجمهورية. وقبل ذلك يستخدم أفلاطون كلمة شكل وهي كلمة تبيّن أنه ينظر إلى الأجزاء الثلاثة على أنها أشكال أو وظائف أو مباديء للسلوك، وليست أجزاء بالمعنى المادي.

والنفس العاقلة هي التي تميز الإنسان عن الحيوان، وهي العنصر الأعلى، أو شكل النفس، ولما كان هذا العنصر خالداً فهو شبيه بما هو إلهي؛ أما الشكلان الآخران للنفس: النفس الشجاعة، والنفس الشهوانية فهما قابلان للفناء. ومن بين هذه الأجزاء نجد الجزء الشجاع هو الأنبل (وهو في الإنسان قريب الشبه بالشجاعة الأخلاقية) وهو ـ أو ينبغي أن يكون ـ الحليف الطبيعي للعقل، رغم أنه موجود في الحيوان. وتشير النفس الشهوانية إلى رغبات البدن، لأن الجزء العاقل من النفس له رغباته الخاصة. مثل الانفعال الطاغي نحو الحقيقة، الحب ، الذي هو الكفة العاقلة المقابلة، للحب الفزيقي. وفي «محاورة طيماوس» يضع أفلاطون الجزء العاقل من النفس في الرأس، أما الجزء المفعم بالحماس فمحله الصدر، في حين أن الجزء الشهواني يقع تحت الحجاب الحاجز. ووضع الجزء المفعم بالحماس في القلب والرئتين هو تراث قديم يعود إلى «هوميروس»، أما أن

(١) BK. 4.

(٢) CF cic Tusc Disp. 4.5,10.

(ويشير شيشرون في هذه الفقرة إلى جزأين الجزء العاقل، والجزء غير العاقل).

(٣) Tim. 69 d . 6 - 70 a 7 .

أفلاطون قد فهم هذه المواقع بالمعنى الحرفي أم لا، فمن الصعب أن نحسم ذلك. فربما كان يقصد بهذه المواقع نقاط التأثير المتبادل للمباديء المتنوعة للنفس على البدن، ألم يضع ديكارت (الذي كان يؤمن بغير شك بروحانية النفس) نقطة التأثير المتبادل في الغدة الصنوبرية؟. لكن من الصعب أن نعتقد أن أفلاطون قد وضع السيكولوجيا (علم النفس عنده) بطريقة نسقية كما يظهر لنا من الملاحظات الآتية:

أعلن أفلاطون أن النفس خالدة، وهو يعلمنا في «طيماوس»، يقيناً، أن الجزء العاقل من النفس هو وحده الذي يتمتع بهذا الامتياز[1]. لكن إذا كانت الأجزاء الأخرى من النفس فانية أو قابلة للفناء، فلابد أن يكون من الممكن عندئذ فصلها عن الجزء العاقل بطريقة ما غامضة أو خفية، أو لابد أن تشكل نفساً أو أنفساً أخرى مختلفة. وربما قلنا إن إصراره الواضح على بساطة النفس في محاورة «فيدون» يشير إلى الجزء العاقل، أما في «الأساطير» (مثلاً في محاورتي «الجمهورية»، و«فايدرس») فهي تعني أن النفس باقية في شمولها، فهي على الأقل تحتفظ بالذاكرة في حالة انفصال عن البدن. ولا أقصد بذلك أن أقول إن كل ما تضمنته «الأساطير»، لابد أن يؤخذ بحرفيته، لكني أود فقط أن أشير إلى افتراضها الواضح أن النفس بعد الموت تحتفظ بالذاكرة وهي متأثرة بحياتها السابقة في البدن ـ سواء ما هو خير أو شر ـ تتضمن إمكان بقاء النفس في شمولها، محتفظة على الأقل، بالقوى البعيدة لممارسة الوظائف الحماسية والشهوانية، حتى إذا لم تستطع ممارسة هاتين الوظيفتين بالفعل في حالة انفصالها عن البدن. غير أن ذلك لا يبقى سوى تأويل ممكن فحسب. وعلى ضوء عبارات أفلاطون الصريحة ومن منظور موقفه الثنائي العام، سوف يبدو من المرجح جداً أن النفس العاقلة هي وحدها التي تبقى بعد الموت وأن الجزئين الآخرين من النفس يفنيان تماماً[2]. وإذا كان تصور العناصر الثلاثة للنفس على أنها ثلاثة أجزاء متصارعة، مع تصور الأنفس الثلاثة. فإن ذلك يكون ببساطة برهاناً على أن أفلاطون لم يقم أبداً بتنقيح السيكولوجيا (أو علم النفس عنده) أو أنه درس جيداً مضامين العبارات التي ذكرها.

---

(١) Tim., Ibid.

(٢) Tim. 69 c 2 - e 4.

٣ ـ لماذا يؤكد أفلاطون الطبيعة الثلاثية للنفس؟ يمكن أن يعود ذلك أساساً إلى واقعة واضحة هي الصراع داخل النفس؟ ففي محاورة «فايدرس» وردت مقارنة شهيرة[١]، كان فيها العنصر العقلي يشبه الحوذي، والعنصران الآخران: المتحمس والشهواني بحصانين[٢]. أحد الحصانين أصيل (العنصرالمتحمس وهو الحليف الطبيعي للعقل، «يحب الشرف مع الاعتدال والتواضع») أما الحصان الآخر فهو سيء (العنصر الشهواني «وهو صديق لكل شغب ووقاحة»). وعلى حين أن الحصان الأصيل تسهل قيادته وفقاً لتوجيهات السائق، فإن الحصان السيء لا يحكمه شيء ، ويميل إلى طاعة صوت الانفعالات الحسية، ولذلك فلابد أن يكبح السوط جماحه. ومن ثم فإن أفلاطون يأخذ كنقطة بداية أو انطلاق واقعة التجربة التي تقول أنه يوجد داخل الإنسان، في العادة، منبعان متنافسان للسلوك، لكنه لم يناقش قط مناقشة حقيقية كيف يمكن أن تتوافق هذه الواقعة مع وحدة الوعي، ومما له مغزاه أنه يسلّم صراحة أن «التفسير ما هي النفس، فإن ذلك سيكون عملاً شاقاً مضنياً وطويلاً أشبه بأعمال الآلهة يفوق قدرة البشر»، في حين أنه «يكفينا أن نقدم صورة مجازية مختصرة لها فهذا ما يلائم قدرة الإنسان»[٣]. وقد ننتهي، إذن، إلى أن الميل إلى النظر إلى المباديء الثلاثة للسلوك على أنها مباديء لنفس واحدة موحّدة. والميل إلى النظر إليها على أنها أجزاء يمكن أن تنفصل ـ هما ميلان يظلان لا يمكن التوفيق بينهما في سيكولوجيا أفلاطون.

غير أن من الواضح أن اهتمام أفلاطون الأساسي كان اهتماماً أخلاقياً في إصراره على حق العنصر العاقل في القيادة والتصرف كسائق للعربة. والجزء العاقل من النفس في «طيماوس» خالد وهو العنصر الإلهي. ويقال إن «الصانع» هو الذي أوجده من نفس

---

(١) تسمى بأسطورة المركبة المجنحة يقول أفلاطون:

«سوف نشبه طبيعة النفس بمركبة من جوادين مجنحين وسائق يقودهما. أما نفوس الآلهة فجيادها وسائقها كلهم أخيار ومن سلالة خيّرة.. وأحد الجياد جميل وأصيل. أما الثاني فهو على العكس من ذلك سواء في طبعه أو في سلالته. ويترتب على ذلك أن تكون مهمة السائق شاقة ومضنية... الخ» ٢٤٦ ب ص ٧٠ ـ ٧١ من ترجمة الدكتورة أميرة مطر السالفة الذكر (المترجم).

(٢) 246 a , 6 ff.

(٣) 246 a 4 - 6.

مكوّنات عالم الروح. في حين أن الأجزاء الفانية من النفس ـ مع البدن ـ قد صنعتها آلهة السماء[1]. ولا شك أن ذلك تعبير صوفي عن واقعة أن العنصر العاقل في النفس هو الأسمى وقد ولد ليحكم ويقود، فمن حقه الطبيعي أن يحكم، لأنه أكثر شبهاً بالآلهة. وله وشائج قربى طبيعية مع العالم العقلي غير المنظور؛ فهو يمكننا من التأمل، في حين أن عناصر النفس الأخرى مقيدة أساساً بالبدن، أعني بعالم الظاهر، وليس لها جزء مباشر في العقل والنشاط العقلي، ولا يمكن لها مشاهدة عالم المُثل.

ويعود التصور الثنائي للظهور من جديد عند الأفلاطونية المحدثة، وعند القديس أوغسطين، وعند ديكارت... الخ[2]. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من اعتناق النظرية المشائية عن النفس عند القديس توما الأكويني ومدرسته. فإن طريقة أفلاطون في الحديث بقيت ـ ولابد أن تبقى على الدوام ـ هي الطريقة «الشعبية» في الحديث بين المسيحيين ما دامت الواقعة التي تأثرت بفكر أفلاطون، واقعة الصراع داخل الإنسان، تخيم بشكل واسع وعلى نحو طبيعي، على عقول أولئك الذين يدعمون الأخلاق المسيحية ـ غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن القول بأننا نشعر بهذا الصراع داخل أنفسنا يتطلب وجهة نظر أكثر توحيداً للنفس مما تقدمه سيكولوجيا أفلاطون، لأنه إذا ما كان هناك كثرة من الأنفس داخل الإنسان ـ النفس العاقلة والنفس غير العاقلة، فإن وعينا عندئذ بالصراع الذي يحدث داخل أنفسنا، والوعي بالمسئولية الأخلاقية، لن يكون من الممكن تفسيرهما. وأنا لا أقصد بذلك أن أقول إن أفلاطون كان غافلاً تماماً عن هذه الحقيقة، وإنما أود بالأحرى أن أقول إنه شدد على جانب واحد من هذه الحقيقة ثم مال إلى إهمال الجانب الآخر، ومن ثم فشل في تقديم أي سيكولوجيا عقلية مقنعة حقاً.

٤ ـ أما أن أفلاطون أكد خلود النفس فذلك أمر واضح بما فيه الكفاية، وسوف يظهر من أقواله الصريحة ـ كما رأينا ـ أن هذا الخلود محصور في جزء واحد من النفس هو «النفس العاقلة» رغم أنه يمكن جداً أن تبقى النفس في شمولها، رغم أنها لا يمكن ـ وهذا واضح جداً ـ أن تمارس وظائفها الدنيا في حالة انفصالها عن البدن. صحيح أن الموقف

---

(١) 41 C 6 - 4 e 4, 69 b 8 - C 8.

(٢) CF. St. Aug: Homa anima rationalis est mortali (De Moribus Ecc. Cath.). 27.

الأخير قد يبدو أنه يؤدي إلى نتيجة تقول إن النفس تكون أشد نقصاناً وسوءاً في حالة انفصالها عن البدن أكثر منها في هذه الحياة الفانية ـ وهي نتيجة سوف يرفض أفلاطون، يقيناً، قبولها.

يبدو أن الرغبة في التخلص من الجزاءات بعد الموت هي التي تدفع، إلى حد ما على الأقل، إلى التخلص تماماً من الأساطير الأفلاطونية. كما لو كانت نظرية الثواب والعقاب غير مناسبة، بل حتى عدائية، للأخلاق. لكن هل من الإنصاف، أو هل يتفق مع النقد التاريخي، أن نتبنى مثل هذا الموقف عن أفلاطون؟ إن هناك أمراً واحداً لابد من التسليم به وهو أنه لم يكن يقصد أن تؤخذ تفصيلات الأساطير على محمل الجد، (والكل يعترف بذلك) ومع ذلك فالأمر مختلف أتمّ الاختلاف أن نقول إن تصور الحياة المقبلة، الذي يحدد طابعها السلوك في هذه الحياة، هو نفسه «أسطوري». فليس هناك دليل حقيقي على أن أفلاطون نفسه نظر إلى الأساطير برمتها على أنها محض هراء: ولو كان قد فعل، فلماذا عرضها على الإطلاق؟ يبدو لكاتب هذه السطور أن أفلاطون لم يكترث على الإطلاق بنظرية الجزاءات، وذلك أحد الأسباب التي جعلته يُسلّم بالخلود. ولابد أنه كان سيتفق مع ليبنتز في قوله: «لكي نشبع أمل الجنس البشري، فلابد أن نبرهن على أن الله الذي يحكم كل شيء عادل وحكيم، وأنه لن يترك شيئاً بلا مكافأة أو عقاب، وتلك هي الأسس العظيمة للأخلاق..»(١).

كيف حاول أفلاطون إثبات الخلود..؟

(أ) يذهب سقراط في محاورة «فيدون» إلى أن الأضداد تنتج من الأضداد كما ينتج «الضعيف من القوى»، و«اليقظة من النوم، والنوم من اليقظة». ولما كانت الحياة والموت ضدين، فإن الموت ينتج عن الحياة، ولابد لنا، إذن أن نفترض أن الحياة تخرج من الموت.

ونقوم هذه الحجة على زعم بلا برهان عن عمليات دائرية أزلية: كما تفترض كذلك أن الضد ينشأ من الضد تماماً كالمادة التي ينشأ عنها أو يُصنع منها. ويصعب أن تكون هذه

---

(١) من رسالة إلى شخص مجهول كتبها ليبنتز حوالي عام ١٦٨٠ ـ راجع الأعمال الفلسفية لليبنتز ص ٩ . (المؤلف).

الحجة مقنعة لنا: إلى جانب أنها لا تقول شيئاً عن وضع النفس في حالة انفصالها عن البدن، ولابد أن تؤدي بذاتها إلى نظرية عودة عجلة الميلاد[١]، فالنفس في «حقبة» ما على الأرض ليس لديها تذكر واع بأي حقبة سابقة أخرى على الأرض، وبالتالي فإن كل «ما تثبته» هو أن النفس تبقى وليس أن الفرد يبقى من حيث هو فرد.

(ب) والحجة التالية التي وردت في «فيدون»[٢]. هي حجة مستمدة من العامل القَبْلِي للمعرفة، فالناس لديهم معرفة بالمقاييس والمعايير المطلقة وهي متضمَّنة في أحكام القيمة لديهم. غير أن هذه المسائل المطلقة لا توجد في العالم الحسي: ومن ثم فلابد أن يكون الإنسان قد شاهدها في حالة تسبق الوجود. وقل مثل ذلك في الإدراك الحسي فهو لا يستطيع أن يزودنا بمعرفة عن ما هو ضروري وكلي. غير أن الشباب. حتى الشاب الذي لا علم له بالرياضيات يستطيع من خلال عملية إثارة السؤال بدقة بلا تعليم، أن يصل إلى«استخلاص» حقائق رياضية. ولما لم يكن قد تعلَّمها من أي شخص، وليس في استطاعته أن يصل إليها عن طريق الإدراك الحسي، فإن معنى ذلك أنه كان قد أدركها في حالة من الوجود السابق، وأن عملية التعلم ليست سوى عملية تذكر (قارن محاورة «مينون» ٨٤ وما بعدها).

والواقع أن عملية طرح السؤال التي استخدمها سقراط في محاورة «مينون» هي في الحقيقة طريقة للتعليم. وهي على أية حال تفترض ضمناً قدراً معيناً من المعرفة الرياضية، وعلى أية حال فإذا لم يكن من الممكن تفسير العلم الرياضي عن طريق «التجريد»، فإن الرياضيات لا تزال من الممكن أن تكون علماً قبلياً، دون أن نضطر إلى التسليم بوجود

---

(١) الفكرة أساساً هندية، وهي تعني أن هذه الحياة هي حلقة في سلسلة حيوات يحياها المرء يحددها فعله في الحياة السابقة، كما تعني أيضاً التناسخ، والمعاناة في عملية التناسخ بسبب أعمال المرء السيئة. قارن مصطلح Karma في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٦٥، مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ [المترجم].

(٢) 72 e 3 - 77 d 5.

سابق. وحتى لو افترضنا أن الرياضيات يمكن أن تعمل ـ على الأقل نظرياً ـ بطريقة قبلية تماماً بواسطة غلام «مينون» العبد، فليس من الضروري أن يكون له وجود سابق: فهناك على الدوام بديل على الطريقة الكانطية[١].

ويشير سمياس[٢] إلى أن هذه الحجة لا تبرهن إلا على أن النفس كانت موجودة قبل اتحادها بالبدن: فهي لا تبرهن على أن النفس تبقى بعد الموت. وهكذا يلاحظ سقراط أن الحجة من مسألة التذكر لابد أن تؤخذ مرتبطة بالحجة السابقة.

(جـ) والحجة الثالثة في «فيدون» (أو الحجة الثانية إذا ما أخذنا الحجتين السابقتين مرتبطتين معاً) فهي تنبع من الطبيعة البسيطة غير المركبة للنفس ـ من روحانيتها كما لابد أن نقول[٣]. فالأشياء المرئية مركبة وهي تخضع للتحلل والموت ـ والبدن هو من بين هذه الأشياء. وفي استطاعة النفس أن تقوم بمعاينة المثل غير المرئية الدائمة التي لا تفنى. وعندما تصبح النفس هكذا على اتصال بالمثل فإنها تظهر أكثر شبهاً بالمثل منها بالأشياء المادية المرئية، إنها تبدو أكثر قرباً مما هو إلهي أكثر منها مما هو فان. وربما اعتقدنا أن النفس «إلهية» ـ وكان ذلك يعني عند اليونان أنها خالدة وغير متغيرة.

(ولقد تطورت هذه الحجة إلى حجة من أنشطة أعلى للنفس وروحانية المفهوم إلى الطبيعة الروحية والبسيطة للنفس).

(د) هناك حجة أخرى في محاورة «فيدون» وردت في ردّ سقراط على اعتراضات «قيبس» (بالنسبة لدحض سقراط لفكرة «الظاهرة المصاحبة» التي اقترحها سيمياس، وقد أشرتُ إليها في وقت سابق). يذهب «قيبس»[٤] إلى أن ما تستهلكه النفس من طاقة في حياتها البدنية المتلاحقة يمكن أن يجعلها «تبلى»، وفي النهاية سوف «تفنى تماماً وتكون

---

(١) لا أعني بذلك قبول النقد الكانطي، وإنما أريد فحسب الإشارة إلى أنه حتى على زعم أفلاطون، فإن نتيجته هي النتيجة الوحيدة الممكنة.

(٢) 77.

(٣) 78 b 4 - 80 c I.

(٤) 86 c G - 88 b 8 .

أحد الأموات». ويردّ سقراط على ذلك ببرهان آخر على الخلود[١] . فمن المسلَّم به أن المثل موجودة، ووجود أحد المثل لن يسمح بوجود مثال مضاد، وكذلك لا يسمح للشيء الذي هو ما هو عليه بفضل مشاركته في مثال واحد بالوجود المتآني مع مثال مضاد، فعلى الرغم، مثلاً، من أننا نستطيع أن نقول إن النار دافئة، ولن تسمح بمحمول مضاد هو «البارد» في وقت متآنٍ. والنفس هي ما هي عليه بفضل مشاركتها في مثال الحياة؛ ومن ثم فهي لن تسمح بوجود المثال المضاد وهو «الموت» . وعلى ذلك فعندما يقترب الموت، فإن النفس إما أن تموت أو تنسحب، أما أنها لا تفنى فذلك أمر مفترض. وإذا شئنا الدقة، فإن هذه الحجة، إذن، ينبغي أن لا نسمي بحجة «عدم فناء» النفس ما دمنا نسلِّم بروحانيتها. ولقد فهم سقراط أن «قيبيس» يقبل بروحانية النفس، ولكنه يذهب إلى أنها يمكن أن تذبل أو «تبلى» هي نفسها. ويرد سقراط على ذلك بصفة خاصة ورده هو أن المبدأ الروحاني لا يمكن أن يذبل أو يبلى ذاته.

(هـ) يفترض سقراط في محاورة «الجمهورية»[٢]. مبدأ عدم إمكان تدمير الشيء أو فنائه إلا عن طريق الشر الكامن فيه، وشرور النفس هي «الظلم، والإفراط، والجبن، والجهل»[٣]. إلا أن هذه الشرور لا تدمر النفس، فالرجل الظالم إلى أقصى حد ربما يعيش فترة طويلة، بل ربما أطول من الرجل العادل. لكن إذا لم يتم تدمير النفس عن طريق فسادها الداخلي، فإنه من غير المعقول أن يكون من الممكن لشر خارجي أن يدمرها . (ومن الواضح أن هذه الحجة تفترض الثنائية).

(و) وتذهب الحجة في محاورة «فايدروس»[٤] إلى أن الشيء الذي يحرك شيئاً آخر، ويحركه شيء آخر، - ربما يكفّ عن الحياة كما يمكن أن يتوقف عن أن يحركه شيء آخر. غير أن النفس هي مبدأ الحركة الذاتية[٥]. وهي مصدر الحركة وبدايتها. وما هو

---

(١) 103 C 10 - 107 a 1.

(٢) 608 d 3 - 611 a 2.

(٣) هذه الشرور أو الآفات هي أضداد الفضائل الرئيسية الأربع: العدالة، والاعتدال والشجاعة، والحكمة أو المعرفة. [المترجم].

(٤) 608 d 3 - 611 a 2.

(٥) 245 C 5 ff.

بداية ينبغي أن يكون غير مخلوق أو حادث؛ لأنه لو كان مخلوقًا أو حادثاً لما كان بداية. لكنها إذا لم تكن مخلوقة فهي غير قابلة للفناء، لأنه إذا ما تدمرت النفس التي هي بداية الحركة، فإن الكون كله والخليقة بأسرها، «سوف تنهار وتنتهي إلى التوقف».

وما أن نسلّم بأن النفس هي مبدأ الحركة[1]، فلابد أن يكون لها وجود دائم، (إذا كانت الحركة موجودة منذ البداية) لكن من الواضح أن ذلك لا يقدم دليلاً على الخلود الشخصي، لأن كل ما تكشف عنه هذه الحجة هو أن النفس الفردية ربما صدرت عن نفس العالم الذي تعود إليه عند موت البدن، ومع ذلك فعند قراءة «فيدون» بصفة عامة، والأساطير الموجودة في فيدون. و«جورجياس»، و«الجمهورية»، فإن المرء لا يستطيع أن يتجنب أن يأتيه انطباع بأن أفلاطون كان يؤمن بالخلود الشخصي الحقيقي. وفضلاً عن ذلك فإن فقرات مثل تلك التي يتحدث فيها سقراط عن هذه الحياة على أنها إعداد للأزل[2] والملاحظات التي يبديها سقراط في محاورة «جورجياس»[3] والتي تقول أن «يوربيدس» ربما كان على حق في قوله إن الحياة هنا هي في الواقع موت، والموت هو في الواقع حياة (وهي الملاحظة التي كانت طوق النجاة عند «أورفيوس») ـ هذه كلها لا تسمح لأي إنسان أن يفترض أن أفلاطون ـ في تعاليمه عن الخلود ـ كان يريد أن يؤكد الدوام المحض للنفس العاقلة دون أدنى وعي شخصي أو استمرار للهوية الذاتية، والأدنى جداً إلى المعقول أن نفترض أنه كان سيوافق «ليبنتز» عندما تساءل: «ما الذي يمكن أن تستفيده، ياسيدي، إذا ما أصبحت ملكاً على الصين شريطة أن تنسى ما كنته؟ ألا يكون الأمر واحداً لو أن الله في نفس اللحظة التي دمّرك فيها، خلق ملكاً على الصين؟»[4].

وليس من الضروري أن ننظر في «الأساطير» بشيء من التفصيل، لأنها ليست سوى تمثلات تصويرية للحقيقة التي أراد أفلاطون نقلها إلينا، أعني أن النفس باقية بعد الموت، وأن حياة النفس فيما بعد ستكون طبقاً لسلوكها على هذه الأرض. أما إلى أي حدّ كان

---

(١) CF Laws 896 a 1 - b 5.

(٢) Rep. 489 b 3 .

(٣) 492 e 8 - 11.

(٤) Duncan, p.9.

أفلاطون يقصد جاداً القول بنظرية التناسخ المتتابع التي عُرضت في صورة «أساطير» ـ فذلك أمر غير مؤكد: وعلى أية حال فهناك أمل، فيما يبدو، في أن تهرب النفس الفلسفية من عجلة التناسخ؛ بينما هناك، فيما يبدو أيضاً خُطاة لا رجاء فيهم سوف يُلقى بهم في طرطاروس Tartarus[1] إلى الأبد. وتصوير الحياة المقبلة في الأساطير، كما ذكرنا من قبل، يصعب أن يتسق مع تأكيد أفلاطون بأن «النفس العاقلة» هي وحدها التي تبقى، وبهذا المعنى سوف أتفق مع «ريتر Ritter» في قوله: «لا يمكن أن نؤكد ـ عن يقين ـ أن أفلاطون كان مقتنعاً بخلود النفس، كما تعلّمه لنا أساطير محاورات «جورجياس»، و«فيدون»، و«الجمهورية»[2].

وعلى ذلك فالنظرية السيكولوجية عند أفلاطون، لم تتضح بطريقة منظمة بحيث تتسق مع الأقوال «الدجماطيقية» ـ فلا شك أن اهتمامه كان ذا طابع أخلاقي، إلى حد كبير. غير أن ذلك لا يعني القول بأن أفلاطون لم يقدم أي ملاحظات سيكولوجية دقيقة، يمكن أن نجدها متناثرة في محاوراته، وأن علينا أن ننظر فقط في الأمثلة التوضيحية التي قدّمها في محاورة «تياتيوس» عن عمليتي التذكر والنسيان، أو التفرقة بين الذاكرة والتذكر في محاورة «فيلابوس»[3].

---

(١) الجحيم أو المنطقة الدنيا من العالم السفلي في الأساطير اليونانية حيث يعاقب أعتى الأشرار ـ قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ [المترجم].

(٢) Essence, P. 282.

(٣) Theaet. 191 c 8 and FF. Phil. 33C 8 - 34 C2.

"الفصل الثاني والعشرون"

"النظرية الأخلاقية"

[١]. الخير الأقصى

الأخلاق عند أفلاطون هي أخلاق السعادة، بمعنى أنها موجهة نحو بلوغ الإنسان خيره الأقصى، في امتلاك ما يحتوي على السعادة الحقيقية. وربما قيل إن خير الإنسان الأقصى هو التطوير الحقيقي لشخصيته، بوصفه موجوداً أخلاقياً عاقلاً، والتهذيب الصحيح للنفس، وحياة الرفاهة المنسجمة بصفة عامة. فعندما تكون النفس الإنسانية في الوضع الذي ينبغي أن تكون فيه عندئذ يكون الإنسان سعيداً. هناك موقفان متطرفان مثيران للجدل ـ في بداية محاورة «فيلابوس» ـ يأخذ بهما «بروتارخس» وسقراط، فعلى الرغم من أنهما معاً متفقان على أن الخير لابد أن يكون هو حالة النفس، فإن «بروتارخس» على استعداد للقول بأن الخير يعتمد على اللذة ، في حين أن سقراط يؤكد أن الخير يعتمد على الحكمة . ويبدأ سقراط يبيّن لنا أن اللذة بما هي كذلك لا يمكن أن تكون هي الخير البشري الحق والوحيد. طالما أن اللذة الخالصة غير المخلوطة بشيء آخر (والمفهوم أن الإشارة إلى اللذة الجسدية) التي لا يشارك فيه: لا العقل، ولا الذاكرة، ولا المعرفة، ولا الظن الصائب ـ أدنى مشاركة ـ «لن تكون حياة بشرية، وإنما ستكون حياة حيوان رخوي أو أي مخلوق من مخلوقات البحر يعيش في صدفة»[١]. ولا حتى «بروتارخوس» يمكنه الظن أن مثل هذه الحياة تليق بالموجود البشري. ومن ناحية أخرى فليست حياة «العقل الخالص» التي تخلو من أي لذة، يمكن أن تكون الخير الوحيد للإنسان. حتى لو كان العقل هو أعلى جانب في الإنسان وحتى إذا كان النشاط العقلي هو الوظيفة العليا للإنسان (لاسيما تأمل المثل) ـ فإن الإنسان ليس عقلاً خالصاً. وهكذا فإن الحياة الخيّرة للإنسان لابد أن تكون حياة «مختلطة»، فلا هي حياة العقل فقط، ولا حياة اللذة الحسية فحسب.

---

(١) 21 C I - 8.

ومن ثم فأفلاطون على استعداد للتسليم بتلك اللذات التي لا يعقبها ألم. كاللذات العقلية مثلاً[(١)]. وكذلك اللذات التي تعتمد على إشباع الرغبة، شريطة أن تكون لذات بريئة، وتشبع باعتدال. تماماً مثل العسل والماء ـ لابد من امتزاجهما بنسب صحيحة لكي نعدّ شراباً سائغاً، فنشعر باللذة، كذلك ينبغي أن يمتزج الشعور باللذة بالنشاط العقلي بنسب صحيحة لكي نحصل على الحياة الخيّرة للإنسان[(٢)].

أولاً وقبل كل شيء يقول أفلاطون إن الحياة الخيّرة يجب أن تشتمل على جميع المعارف من أصدق الأنواع، أي المعرفة الدقيقة لموضوعات لازمانية. إلا أن الإنسان الذي اعتاد فقط على معلومات الهندسة، وما فيها من خطوط ومنحنيات دقيقة، ولاعلم له على الإطلاق بالمعارف التقريبية الترجيحية التي نلتقي بها في حياتنا اليومية. فإنه لن يعرف حتى كيف يتعرف على الطريق إلى منزله. وكذلك الفئة الثانية من المعارف، لا فقط تنوعات الفئة الأولى، لابد أن نُسلِّم بأن تكون «مزيجاً» ولن يصيب الإنسان بأي أذى شريطة أن يعترف بموضوعات الفئة الثانية على ما هي عليه، وإلا يخطيء فيظن أن المعارف التقريبية الترجيحية هي الحقيقة الدقيقة، وبعبارة أخرى ليس على الإنسان أن يدير ظهره تماماً لهذه الحياة الفانية، وهذا العالم المادي، من أجل الوصول إلى الحياة الخيّرة الصحيحة، وإنما عليه أن يعترف أن هذا العالم ليس هو العالم الوحيد، ولا العالم الأعلى، وإنما هو نسخة فقيرة من المثل الأعلى. يقول بروتارخس: «ينبغي السماح بالموسيقى إذا أردنا أن تكون حياة الإنسان حياة على الإطلاق» ـ رغم الواقعة التي يذكرها سقراط وهي أنها «مليئة بالمحاكاة والتخمين». و«يعوزها النقاء»[(٣)].

ويظهر سؤال هو: الماء الذي سُمح به في وعاء المزج: ما مقدار العسل الذي يوضع فيه؟. والجواب عن هذا السؤال هو: ما مقدار اللذة المسموح بها، التي تعتمد على المعرفة؟ ويقول أفلاطون: إن المعرفة قد تزعم علاقة قُربى باللذات «الحقة» و«غير المختلطة». ولكن بالنسبة لما تبقى، فإن المعرفة لن تقبل إلا تلك اللذات التي تصاحب

---

(١) CF. 51.

(٢) 6 1 b 4 FF.

(٣) 6 2 c 1 - 4.

الصحة والعقل السليم وأي شكل من أشكال الخيرية. أما لذات «الحمق والشر» فهي لا تصلح بتاتاً أن تجد لها مكاناً في هذا المزيج.

سر هذا المزيج الذي يشكل الحياة الخيرة يكمن في الميزان والنسبة: وحينما يكون هناك إهمال لهما، فلن يكون هناك مزيج أصيل، وإنما خليط مشوش، وبذلك يكون الخير شكلاً من أشكال الجميل الذي يتحدد على أساس الميزان والنسبة. وسوف تكون النسبة، والجمال، والحقيقة هي الأشكال الثلاثة أو «النغمات» الثلاث: بحيث تكون المكانة الأولى «للميزان المناسب» والمكانة الثانية للنسبة أو الجمال، أو الاكتمال. والمكانة الثالثة للعقل والحكمة. والمكانة الرابعة للعلوم والفنون. والمكانة الخامسة للذات التي تخلو من ألم (سواء اشتملت على إحساس فعلي أم لا). والسادسة للإشباع المعتدل للشهوة عندما لا تكون بالطبع، مؤذية - هذا هو خير الإنسان الحق، والحياة الخيرة. والدافع الملح للبحث عنها هو الحب Eros والرغبة أو الشوق للخير أو السعادة.

ويشتمل الخير الأقصى للإنسان - أو السعادة - بالطبع على معرفة الله. وهذا واضح إذا ما كانت «الصور» هي أفكار لله - على حين أنه حتى في محاورة «طيماوس» أخذت حرفياً وافتُرض أن الله بعيد عن المثل، ولتأملها - تأمل الإنسان الخاص للمثل - الذي هو عنصر مكوِّن ومتكامل في سعادته، يجعله شبيهاً بالله. وفضلاً عن ذلك فلا يمكن لأي إنسان أن يكون سعيداً، دون أن يعترف بالدور الإلهي في العالم. ومن ثم يستطيع أفلاطون بسهولة أن يقول إن السعادة الإلهية هي النموذج لسعادة الإنسان[(١)].

والآن يجب أن تتحقق السعادة بممارسة الفضيلة، وهو ما يعني أن تكون شبيهاً بالله بقدر ما يستطيع الإنسان أن يتشبه بالله: «إن علينا أن نتشبه بالله بقدر المستطاع وهذا يعني أن نكون أنقياء القلب بمساعدة الحكمة..»[(٢)]. «إن الآلهة ترعى كل إنسان يرغب في أن يكون عادلاً، شبيهاً بالله، بقدر ما يتسنى للإنسان أن يبلغ ذلك عن طريق ممارسة الفضيلة..»[(٣)]. ويعلق أفلاطون في محاورة القوانين «إن الله هو مقياس الأشياء، بمعنى أعلى كثيراً من أن يأمل فيه أي إنسان، كما يقولون». (وهو هنا يرد على «بروتاجوراس»)

---

(١) Theaet 176 a 5 - 2 4.

(٢)، (٣) Rep. 613 a 7 - b

« إن مَنْ يريد أن يكون عزيزاً عند الله، ينبغي عليه أن يكون شبيهاً به، قدر ما يتسنى للإنسان أن يفعل ذلك، وأن يكون كما يكون. ومن هنا كان الإنسان المعتدل صديقاً لله، لأنه يشبهه».. ويستطرد قائلاً: إن تقديم القرابين للآلهة، والصلاة لها. «هو أنبل وأفضل الأشياء جميعاً. وهو أيضاً أسهل الطرق إلى الحياة السعيدة». لكنه يشير إلى أن قرابين الأشرار غير الأتقياء لا تقبلها الآلهة(١). ولذلك تتعلق الفضيلة والعبادة بالسعادة ويرتبطان بها، حتى أنه على الرغم من أن ممارسة الفضيلة والأخذ بالحياة الفاضلة هما الوسيلة لبلوغ السعادة، فالفضيلة ذاتها ليست خارجية عن السعادة وإنما هي متكاملة معها. وعلى ذلك فخير الإنسان هو حالة للنفس أساساً، والإنسان الفاضل حقاً هو وحده الرجل الصالح الخير حقاً وهو السعيد حقاً.

[٢] الفضيلة:

(١) نستطيع بصفة عامة أن نقول إن أفلاطون قَبِلَ توحيد سقراط بين الفضيلة والعلم (أو المعرفة) ففي محاورة «بروتاجوراس»(٢) يكشف سقراط ـ في معارضة السوفسطائي ـ أن من الخُلف المحال أن تقول إن العدالة يمكن أن تكون بغير تقوى أو أن يكون الظالم تقياً، حتى أن الفضائل المتعددة لا يمكن أن تكون مختلفة تماماً. وفضلاً عن ذلك فالرجل المسرف غير المعتدل هو مَنْ يسعى وراء ما يؤذي غيره، في حين أن الشخص المعتدل يسعى وراء ما هو خير ونافع حقاً. والحكيم هو مَنْ يسعى وراء ما هو خير ونافع حقاً. أما مَنْ يسعى وراء ما يؤذي فهو رجل أحمق. وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الاعتدال والفضيلة متباينين تماماً. ومن ناحية أخرى فالشجاعة الحقة والبسالة الحقة هي أن تقف ثابتاً في أرض المعركة عندما تعرف أن الخطر يحدق بك من كل جانب، فهي لا تعني الحمق المحض، وهكذا لا يمكن فصل الشجاعة عن الحكمة، كما أنه لا يمكن فصل الاعتدال عنها. ولم ينكر أفلاطون، بالطبع، أن هناك فضائل متميزة، وهي تتميز تبعاً لموضوعاتها، أو تبعاً لأجزاء النفس التي تكون عادات لها، إلا أن هذه الفضائل المتمايزة

---

(١) Laws, 715 e 7 - 717 a 3.

(٢) Protag. 33e 3 FF.

كلها تشكل وحدة، إلى الحد الذي تكون فيه تعبيرات عن المعرفة ذاتها بالخير والشر. ومن ثم فالفضائل المتمايزة تتحد مع الحصافة والتبصر أو معرفة ما هو خير حقاً للإنسان والوسيلة لبلوغ هذا الخير. لقد كان واضحاً في محاورة «مينون» أنه إذا كانت الفضيلة معرفة أو تبصراً لأصبح من الممكن تعلّمها. ولقد بيّن لنا في محاورة «الجمهورية» أن الفيلسوف هو وحده الذي يمتلك المعرفة الحقة عما هو خير للإنسان. وليس هو السوفسطائي - الذي يقنع بالمفاهيم «الشعبية» عن الفضيلة - القادر على تعليم الفضيلة، بل فقط مَنْ لديه معرفة دقيقة: أعني أنه الفيلسوف. ونظرية أن الفضيلة علم (أو معرفة) هي في الواقع تعبير عن واقعة أن الخير ليس حداً نسبياً فحسب، وإنما هو يشير إلى شيء مطلق لا يتغير:وإلا لما أصبح موضوع المعرفة.

ولقد تمسك أفلاطون، فيما يبدو بالفكرة التي تقول إن الفضيلة علم (معرفة) وأن الفضيلة يمكن تعلّمها، وكذلك بالفكرة التي تقول إنه لا أحد يرتكب الشر عامداً أو عن علم. فعندما يختار الإنسان ما هو شر في الواقع، de Facto فإنه يختار ما هو أدنى نفعاً. فهو يرغب في شيء يتخيل أنه خير، لكنه، في حقيقة الأمر، شر. ومن المؤكد أن أفلاطون اعترف بالطابع العنيد للشهوة الذي يناضل لكي ينجح نجاحاً عارماً مكتسحة السائق في اندفاعها المجنون لكي تبلغ ما يبدو لها خيراً، ولو استطاع الحصان الشرير أن يتغلب على مقاومة السائق فما ذاك - طبقاً لمباديء أفلاطون ، إلا بسبب أنه: إما أن السائق لا يعرف الخير الحق أو بسبب أن معرفته بالخير حُجبت، وقت الاندفاعة الطائشة. ويبدو واضحاً أن هذه النظرية موروثة عن سقراط، وتتعارض مع تسليم أفلاطون الواضح بالمسئولية الأخلاقية. لكن في استطاعة أفلاطون أن يجيب بقوله: إن الرجل الذي يعرف ما هو الخير الحق قد يَسمح للانفعال الطاغي بتعتيم حكمه على الأقل مؤقتاً. بحيث يبدو له الخير الظاهري على أنه الخير الحق، رغم أنه مسئول عن أنه سمح للانفعال الطاغي بحجب العقل وتعتيمه. فقد رفض أن يوافق على أن الإنسان يختار الشر عامداً لأنه شر، ويمكن لأفلاطون أن يجيب فقط بقوله إن الإنسان قد قال: «أيها الشر، فلتكن خيراً لي» ولو أنه اختار ما هو شر أو ضار فعلاً. وهو يعلم أنه كذلك على نحو مطلق، فالسبب الوحيد لذلك هو أنه، على الرغم من معرفته، ثبت انتباهه على جانب واحد من الموضوع الذي

بدا له خيراً. وربما كان حقاً مسئولاً عن تركيز انتباهه على هذا النحو. لكن لو أنه اختار، فإنه لا يمكن أن يختار إلا ما هو أدنى من الناحية العقلية. فقد يعرف المرء، تماماً أن قتله لعدوه سوف يلحق به الأذى حتماً، لكنه يختار أن يفعل ذلك لأنه يركز انتباهه على ما يبدو له خيراً مباشراً لإشباع رغبته في الانتقام، أو الحصول على نفع ما، عندما يقضي على عدوه. (وربما لاحظنا أن اليونان كانوا بحاجة إلى وجهة نظر أشد وضوحاً عن الخير والحق وعلاقة كل منهما بالآخر) فالقاتل قد يعرف جيداً أن القتل خطأ لكنه يختار ارتكابه لأنه ظهر له من بعض جوانبه خير. والقاتل الذي يعرف أن القتل خطأ قد يعرف كذلك، بالطبع، أن «الخطأ»، و«إلحاق الأذى أو الشر» ، لا يمكن الفصل بينهما، لكن ذلك لا يسلب جانب الخير (أعني النفع أو الرغبة) الذي يرتبط بسلوكه وعندما تستخدم كلمة «شر» فإننا كثيراً ما نعني بها «خطأ». لكن عندما قال أفلاطون إن لا أحد يختار عامداً أن يفعل ما يعرف أنه شر، فإنه لم يقصد بذلك أن لا أحد يختار أن يفعل ما يعرف أنه خطأ. بل لا أحد يختار عامداً أن يفعل ما يعرف أنه من جميع الجوانب ضار لنفسه).

يدرس أفلاطون في محاورة «الجمهورية»[1] أربع فضائل رئيسية أو أصلية هي: الحكمة والشجاعة أو الجلَد، والاعتدال والعدالة. أما الحكمة فهي فضيلة الجزء العاقل من النفس، في حين أن الشجاعة هي فضيلة الجزء المتحمس (أو الغضبي)، وتعتمد فضيلة الاعتدال على اتحاد الجزء الغضبي والشهواني تحت قيادة العقل. أما العدالة فهي الفضيلة العامة التي تعتمد على أن كل جزء من أجزاء النفس يؤدي مهمته الخاصة في انسجام مناسب.

(٢) يعارض أفلاطون في محاورة «جورجياس» فكرة التوحيد بين الخير والشر من ناحية ، واللذة والألم من ناحية أخرى. كما يعارض أخلاق «الإنسان الأعلى» التي عرضها «كالكيلس». ولقد حاول سقراط أن يبيّن في معارضة ما قاله «بولس»[2] ـ أن ارتكاب الظلم ـ كأن تقوم بدور الطاغية مثلاً ـ هو أشد سوءاً من أن تعاني من الظلم أو تتحمله، وهذا هو أعظم شر يمكن أن يعاني منه الإنسان. وارتكاب الظلم، فضلاً عن ذلك، ثم الإفلات بلا عقاب هو أسوأ الأمور جميعاً لأن ذلك لا يؤكد إلا أن الشر موجود داخل

---

(١) Rep. BK4.

(٢) «كالكيلكس» و«بولس» شخصيتان في محاورة «جرجياس» (المترجم).

النفس في حين أن العقاب ربما أدى إلى الإصلاح. ويقوم كالكيلس بتقسيم الموضوع أثناء النقاش، ولكي يبيّن أن سقراط يلجأ إلى «أفكار شعبية مبتذلة عن الحق، ليست طبيعية، وإنما هي فقط متواضع عليها عن طريق العرف»[١] فارتكاب الشر قد يُنظر إليه بازدراء من وجهة نظر اجتماعية هي وجهة نظر العادات والتقاليد، غير أن هذه الأخلاق ليست سوى أخلاق القطيع. إن الضعفاء ـ وهم الغالبية العظمى ـ يتجمعون معاً لكبح جماح «النوع الأقوى من البشر»، ويدّعون الحق في الأعمال التي تناسبهم ـ أي تناسب أفراد القطيع ـ ويصفون الأعمال التي تؤذيهم بأنها خطأ[٢] «غير أن الطبيعة تثبت بين البشر والحيوانات معاً أن العدالة تكمن في حكم الأعلى والمتفوق وسيادته على الأدنى»[٣].

ويشكر سقراط كالكيلس على صراحته في عرض رأيه بوضوح في أن «القوة هي الحق» لكنه يشير إلى أنه إذا ما قام الضعفاء وهم الغالبية العظمى باضطهاد «القوي» لكانوا هم بالفعل الأقوى، ولكان لهم ما يبررهم حسب مبادىء «كالكيلس». وليس ذلك مجرد ثرثرة لفظية لأنه إذا ما أصرَّ كالكيلس على تأكيد رفضه لأخلاق العرف، فعليه أن يبيّن لنا كيف يكون الأقوى القاسي القلب الأناني المنعدم الضمير «أفضل كيفاً، من إنسان القطيع، وبالتالي له الحق في أن يحكم». ولقد حاول «كالكيلس» أن يرد على ذلك مؤكداً أن هذا الإنسان الأناني أكثر حكمة من «الطَّغَام ورعاع العبيد» ومن ثم فله أن يسعى إلى الحكم والسيطرة على رعاياه. وهي ملاحظة أثارت حفيظة سقراط، فراح يسأل: في هذه الحالة فإن من حق الطبيب أن يأكل ويشرب أكثر من أي شخص آخر، وأن يكون للإسكافي حذاء أكبر من حذاء أي شخص آخر. غير أن كالكيلس يُبيّن أن ما يعنيه هو أن أولئك الذين هم حكماء وشجعان في إدارة الدولة ينبغي عليهم أن يحكموا الدولة فهم الأجدر بحكمها وأن العدالة تعني أن يكون لهم السيطرة على رعاياهم. ويؤكد كالكيلس ـ وقد ضجر بسؤال سقراط عما إذا كان ينبغي على الحاكم أن يحكم نفسه أيضاً ـ أنه ينبغي

---

(١) Gorgias 482 e 3 - 6.

(٢) التشابه واضح مع آراء نيتشه ، رغم أن أفكار نيتشه بعيدة كل البعد عن أفكار الطاغية السياسي الفاجر.

(٣) 483 d 5 - 6.

على الرجل الأقوى أن يطلق لرغباته وانفعالاته العنان. وهذه الإجابة تعطي لسقراط الفرصة ليقارن بين الرجل المثالي عند كالكيلس والإناء المثقوب فهو يشحن نفسه على الدوام بالرغبة لكنه لا يشبع منها قط فحياته هي أقرب إلى حياة غراب الماء الشره(١)، لا إلى حياة الإنسان، وكان كالكيلس على استعداد للتسليم بأن الأجرب الذي يقلل من حك جلده باستمرار تكون حياته أسعد. لكنه فزع من تبرير حياة المأبون (غلام اللواط) ـ وينقاد في النهاية إلى التسليم بأن هناك اختلافاً نوعياً بين اللذات. ويؤدي ذلك إلى النتيجة التي تقول إن اللذة تابعة للخير أو أن العقل ـ من ثم ـ ينبغي أن يحكم اللذات وأن يوافق عليها فقط بمقدار اتفاقها مع الصحة والانسجام ونظام النفس والبدن، وعلى ذلك فليس هو الرجل المسرف أو المفرط، بل المعتدل، هو الإنسان الخيّر حقاً السعيد حقاً. إن الإنسان المسرف يؤذي نفسه، ويدفع سقراط بالنقاش إلى نهايته «بأسطورة» استحالة الإفلات من الحكم بعد الموت(٢).

(٣) يرفض أفلاطون، صراحة، القاعدة التي تقول: ينبغي على المرء أن يفعل الخير لأصدقائه والشر بأعدائه. فعمل الشر لا يمكن أبداً أن يكون خيراً. ويطرح «بوليمارخوس» في الكتاب الأول [من الجمهورية]: «فمن العدل إسداء الخير لأصدقائنا إنْ كانوا أخياراً، وإلحاق الأذى بأعدائنا إن كانوا أشراراً»(٣). ويعترض سقراط (الذي يفهم «إلحاق الأذى» على أنه إيذاء حقيقي وليس مجرد عقاب ـ الذي ينظر إليه على أنه علاج) ـ بأن إلحاق الأذى هو أن تعمل ما هو أسوأ، وذلك يعني من زاوية الامتياز الإنساني ـ عدلاً أقل، حتى أنه ـ طبقاً لما يقوله بوليمارخوس ـ أن يقوم الرجل العادل بارتكاب ما هو سيء مثل الرجل الظالم، وذلك بالأحرى هو عمل الإنسان الظالم لا العادل.

---

(١) طائر يرد الماء بعد ابتلاعه باستمرار (المترجم).

(٢) Gorgias 523 FF.

(٣) Rep. 335 a 7 - 8.

"الفصل الثالث والعشرون"

"الدولة"

تطورت نظرية أفلاطون السياسية في ارتباط وثيق بالأخلاق عنده. فقد كانت الحياة اليونانية، أساساً، حياة جماعية، فهم يعيشون داخل دولة المدينة ولا يفكرون بعيداً عنها. حتى أنه لم يخطر ببال أي يوناني أصيل أن الإنسان يمكن أن يكون مواطناً صالحاً تماماً، لو أنه انفصل تماماً عن الدولة. طالما أن الحياة الخيّرة أو الصالحة لا تكون ممكنة إلا داخل المجتمع ومن خلاله - والمجتمع يعني دولة المدينة. ولقد أدى التحليل العقلي لهذه الواقعة التجريبية إلى نظرية تقول إن المجتمع المنظم هو مؤسسة «طبيعية». وأن الإنسان هو أساساً حيوان اجتماعي - وهي نظرية مشتركة بين أفلاطون وأرسطو. أما النظرية التي تقول «إن المجتمع هو بالضرورة شر، وأنه يؤدي إلى قمع التطور الحر والنمو للإنسان» فهي نظرية غريبة تماماً عن اليوناني الأصيل (وسيكون حمقاً بالطبع أن نعرض الوعي اليوناني على أساس تشبيه المجتمع اليوناني بجماعة النمل أو خلية النحل، طالما أن النزعة الفردية كانت شائعة وتتجلى في الحرب الضروس بين الدول، وفي الصراعات الحزبية داخل الدول نفسها في آن معاً. على نحو ما تظهر مثلاً في المحاولات التي يقوم بها فرد من الأفراد لتنصيب نفسه طاغية. غير أن هذه النزعة الفردية لم تكن تمرداً ضد المجتمع بما هو كذلك. كانت بالأحرى تفترض سلفاً وجود المجتمع وتقبله). أما الفلاسفة من أمثال أفلاطون الذين انشغلوا بسعادة الإنسان وبالحياة الخيرة الحقيقية للإنسان، فقد كان من الضروري عندهم تحديد طبيعة الإنسان الحقة والوظيفة الصحيحة للدولة. فإذا كان جميع المواطنين سيئين من الناحية الأخلاقية لكان من المستحيل ضمان وجود دولة جيدة. وعلى العكس من ذلك إذا كانت الدولة سيئة، فسوف يجد المواطنون أنفسهم عاجزين عن العيش في حياة صالحة على نحو ما ينبغي أن تكون.

لم يكن أفلاطون الرجل الذي يقبل بفكرة أن هناك أخلاقاً للفرد وأخلاقاً أخرى للدولة. فالدولة مؤلفة من أفراد وهي توجد لقيادة الحياة الصالحة. وهناك قانون أخلاقي

مطلق يحكم جميع البشر وكل الدول: أما المنفعة أو المصلحة فلابد أن تنحني وتركع أمام الحق. ولم ينظر أفلاطون للدولة على أنها شخص أو كائن حي يمكن، أو ينبغي لها، أن تتطور دون قيد أو كابح، ودون أدنى اهتمام بالقانون الأخلاقي: وليست هي الحَكَم في أمر الحق والباطل أو الصواب والخطأ، أو مصدر قانونها الأخلاقي، والتبرير المطلق لأفعالها كائنة ما كانت. وهذه الحقيقة عبّرت عن نفسها تعبيراً واضحاً في محاورة «الجمهورية». فقد شرع المتحاورون في تحديد طبيعة العدالة. لكن في نهاية الكتاب الأول يعلن سقراط: «إنني لا أعرف ما هي العدالة»[١] ثم يذهب في الكتاب الثاني[٢] إلى أنهم لو درسوا الدولة فسوف يجدون نفس الأحرف «مكتوبة بحجم أكبر، وعلى نطاق أكبر». ذلك لأن العدالة في الدولة «سوف تكون أكبر، ويمكن تمييزها بسهولة أكثر». ولهذا فهو يقترح «أن نبحث عن طبيعة العدالة أولاً كما تبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بني الاثنين». إن المضمون الواضح لذلك هو أن مباديء العدالة واحدة وهي هي نفسها في الفرد والدولة، فإذا عاش الفرد حياته كعضو في الدولة، وإذا كانت العدالة في أحدهما هي نفسها كالعدالة في الآخر تحددها العدالة المثالية، فسوف يتضح عندئذ أنه لا الفرد ولا الدولة يمكن أن يتحرر من القانون الأزلي للعدالة.

ويتضح الآن تماماً أنه ليس كل دستور قائم، ولا كل حكومة موجودة، يمكن أن تجسد المبدأ المثالي للعدالة، ولم يكن أفلاطون معنياً بتحديد الدول التجريبية القائمة، ولا الدولة على نحو ما ينبغي أن تكون، وهكذا أخذ على عاتقه في محاورة «الجمهورية» أن يكتشف الدولة المثالية، النموذج الذي ينبغي أن تحذو حذوه الدول الموجودة بالفعل بقدر المستطاع. صحيح أنه في الكتاب الذي ألفه في شيخوخته ـ وهو محاورة «القوانين» ـ قدَّم بعض التنازلات في سبيل إمكان التطبيق، إلا أن هدفه العام ظل كما هو تحديد أو رسم المعيار أو المثل الأعلى. وإذا لم تتطابق الدول التجريبية الموجودة مع المثل الأعلى فسوف يكون ذلك بالغ السوء بالنسبة لها. لقد كان أفلاطون مقتنعاً بعمق أن قيادة الدولة علم أو ينبغي أن تكون علماً. وأن رجل الدول إن هو أراد أن يكون كذلك بحق، لابد أن

---

(١) 354 C 1.

(٢) 368 e 2 - 369 a 3.

يعرف ما هي الدولة، وما الذي ينبغي أن تكون عليه حياتها، وإلا لخاطر بالدولة ومواطنيها وقادهم إلى كارثة وبذلك يثبت أنه ليس رجل دولة وإنما هو «سياسي» فاسد. لقد علّمته التجربة أن الدول القائمة بالفعل كانت خاطئة، فأدار ظهره للحياة السياسية العملية، دون أن يفقد الأمل في بذر البذور ـ للفن الحقيقي لإدارة الدولة ـ في نفوس أولئك الذين أخذ على عاتقه رعايتهم. ويتحدث أفلاطون في الرسالة السابعة عن تجربته المريرة أولاً مع الحكم الأوليجاركي عام ٤٠٤، ثم بعد ذلك مع عودة الديمقراطية، ثم أضاف: «لقد كانت النتيجة أنني أنا نفسي الذي كنتُ مفعم الحماس، في البداية للعمل السياسي، عندما أمعنتُ النظر في دوامة الحياة العامة ورأيت حركة لا تنقطع للتيارات المتقلبة، أصابني الدوار، ورأيت في النهاية بخصوص الدول القائمة الآن أن نظام الحكم فيها بدون استثناء، نظام سيء. وأن دساتيرها المريضة لا علاج لها إلا من خلال معجزة يحالفها الحظ السعيد. وهكذا وجدتني مدفوعاً إلى الاعتراف بقيمة الفلسفة الحقة. والتأكد من أنها هي وحدها التي تمكن الإنسان من معرفة العدل «والصواب» الذي تصلح به الدولة والحياة الخاصة. وأن الجنس البشري لن يخلص من شروره إلا إذا تولى السلطة السياسية فيه فلاسفة حقيقيون أصلاء. أو يصبح حكام العالم ـ بفضل معجزة إلهية ـ فلاسفة أصلاء ... »[١].

وسوف ألخص النظرية السياسية عند أفلاطون أولاً كما ظهرت في محاورة الجمهورية، ثم بعد ذلك كما ظهرت في محاورتي «السياسي» و«القوانين».

١ ـ الجمهورية

(١) توجد الدولة لكي تلبي حاجات الناس، فالبشر ليس كل فرد منهم مستقلاً عن الآخر. وإنما يحتاجون إلى مساعدة الآخرين وعونهم لتوفير ضرورات الحياة «وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة»[٢]. فالغاية الأصلية إذن للدولة هي غاية اقتصادية، ثم يتلو ذلك مبدأ تخصيص العمل وتقسيمه، فللناس المختلفين مواهب ومهارات طبيعية مختلفة. وهم يصلحون لخدمة الجماعة بأساليب وطرق مختلفة، وفضلاً عن ذلك فسوف يكون عمل الفرد

---

(١) EP. 7 325 d. G - 326 b 4. وقارن الدكتور عبد الغفار مكاوي «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون» ص ١٢٧ ـ ١٢٨ كتاب الهلال عدد أغسطس عام ١٩٨٧.

(٢) Rep. 369 C 1 - 4.

الواحد متفوقاً نوعاً وكماً إذا ما انشغل بعمل واحد فحسب، وفقاً لمواهبه الطبيعية. فالعامل الزراعي لن ينتج محراثه أو فأسه، وإنما سيصنعها له الآخرون، الذين تخصصوا في صناعة مثل هذه الأدوات. وهكذا فإن وجود الدولة التي يُنظر إليها حالياً من منظور اقتصادي، سوف يتطلب وجود المزارعين والحائكين، وصانعي الأحذية، والنجارين، والحدادين، والرعاة، والتجار، وتجار التجزئة، والأجراء... الخ. غير أن الحياة التي يعيشها هؤلاء ستكون حياة قاسية وفجة إذا ما سارت بهؤلاء الناس وحدهم. أما إذا أردنا أن تكون دولة «رفاهية» فسوف يتطلب الأمر شيئاً أكثر من ذلك، ومن ثم فسوف يظهر الموسيقيون، والشعراء والمعلمون، والممرضون، والمربيات، والحلاقون، والطباخون، وصانعو الحلوى... الخ. لكن مع زيادة السكان نتيجة للرفاهية المتنامية للمدينة، فتصبح مساحة الأرض لا تكفي لتلبية حاجات المدينة، فنضطر إلى التعدى على أرض جيراننا، وهكذا يكتشف أفلاطون أن أصل الحرب هو سبب اقتصادي. (غنى عن القول أن ملاحظات أفلاطون يجب أن لا تفهم على أنها تبرير للحروب العدوانية: وبالنسبة لملاحظاته حول هذا الموضوع انظر القسم المتعلق بالحرب تحت عنوان «القوانين»).

(٢) لكن إذا كان لابد من شن الحرب فإنه بناء على أساس تقسيم العمل وتخصصه ـ لابد من وجود فئة خاصة من حراس الدولة تكرس نفسها أساساً لإدارة الحرب. وهؤلاء الحراس لابد أن يكونوا موهوبين بالعنصر المفعم بالحماس، بل لابد أن يتشبعوا أيضاً بروح الفلسفة، بمعنى أن يعرفوا الأعداء الحقيقيين للدولة. لكن إذا كانت ممارستهم لواجب الحراسة هذا يجب أن تستند إلى المعرفة، فلابد من إخضاعهم لضرب من التربية. وهذه العملية التربوية تبدأ بالموسيقى بما تنطوي عليه من قصص. إلا أننا لن نسمح للأطفال في الدولة ـ فيما يقول أفلاطون ـ «أن تتلقى أذهانهم آراء هي في الغالب مضادة تماماً لما نريدهم أن يكونوا عليه حين يشبون»[١]. ويترتب على ذلك أن تلك الأقاصيص التي رواها «هوميروس» و«هزيود» عن الآلهة لن نعلّمها للأطفال ، بل لن يُسمح بها في المدينة ما دامت تصور الآلهة وهي تنغمس في أعمال لا أخلاقية جسيمة، متخذة أشكالاً مختلفة... الخ. كذلك فإن القول بأن الآلهة تحنث في قسمها أو تنتهك الاتفاقات أمر لا

(١) Rep. 377 a 12 - C 5.

يطاق وينبغي أن لا نسمح به. وينبغي أن نصور الله ـ لا على أنه علّة كل شيء سواء أكانت خيراً أم شراً وإنما هو علّة الأشياء الخيّرة وحدها(١).

علينا أن نلاحظ ـ من ذلك كله ـ أنه على الرغم من أن سقراط بدأ المناقشة بالبحث عن أصل الدولة لتلبية الحاجات الطبيعية المختلفة للإنسان وتأكيد الأصل الاقتصادي للدولة، فإن الاهتمام سرعان ما تحول إلى مشكلة التربية، فالدولة لم توجد لتلبية الحاجات الاقتصادية للناس فحسب ـ لأن الإنسان ليس «إنساناً اقتصادياً» فقط ـ وإنما وجدت لتحقيق سعادة الناس، وتنميتهم في حياة خيّرة صالحة وفقاً لمبادىء الدولة. وذلك يجعل التربية ضرورية، لأن أعضاء الدولة موجودات عاقلة. لكنها لا تقدّم أي نوع من التربية. وإنما فقط تلك التربية التي تستند إلى الحق والخير. إن أولئك الذين يقومون بترتيب حياة الدولة، ويحددون مبادىء التربية، ويوزعون واجبات الدولة المختلفة على أعضائها المختلفين ـ يجب أن يكون لديهم علم بما هو الحق والخير فعلاً ـ وبعبارة أخرى ينبغي أن يكونوا فلاسفة. وهذا الإصرار على الحقيقة هو الذي تأدى بأفلاطون ـ كما يبدو لنا ـ أن يقترح اقتراحاً غير عادي باستبعاد شعراء الملاحم، والدراميين من دولته المثالية. وذلك لا يعني أن أفلاطون لم يكن منتبهاً إلى جماليات هوميروس وسوفكليس، على العكس فبالضبط بسبب أن الشعراء يستخدمون لغة جميلة وخيالات فإن ذلك يجعلهم، في نظر أفلاطون ، على هذا القدر من الخطورة، لأن جمال كلماتهم وسحرها هو ـ إنْ صحَّ التعبير ـ السكر الذي يخفي السمّ الذي نرشفه ببساطة. لقد كان اهتمام أفلاطون اهتماماً أخلاقياً أساساً. فاعترض على طريقة الشعراء التي يتحدثون بها عن الألهة. والطريقة التي يصورون بها شخصيات لا أخلاقية... الخ وبمقدار ما يُسمح به للشعراء في الدولة المثالية، فإن عليهم أن يأخذوا على أنفسهم تقديم نماذج لشخصيات أخلاقية طيبة؛ غير أن الشعر الدرامي والملحمي، بصفة عامة، سوف يتم استبعادهما من الدولة؛ أما الشعر الغنائي فسوف يُسمح به فقط تحت رقابة مشددة من سلطات الدولة؛ وهناك بعض الأنغام (كالأيونية والليدية) سوف يتم استبعادها وهي الأنغام اللينة أو الثملة. (ربما قلنا إن أفلاطون بالغ في النتائج السيئة المترتبة على السماح بالأعمال العظيمة في الأدب اليوناني. إلا أن المبدأ الذي دفعه إلى ذلك لابد أن يعترف به جميع مَنْ يؤمنون ـ

---

(١) Rep. 380 a 5 - C 3.

جادين ـ بالقانون الأخلاقي الموضوعي حتى ولو كانوا على خلاف مع تطبيقاته الجزئية لهذا المبدأ. لأننا إذا ما سلّمنا بوجود النفس والقانون الأخلاقي المطلق، فإن من واجب السلطات العامة منع تدمير أخلاق أعضاء الدولة بقدر المستطاع، بحيث يُراعى عند القيام بأعمال المنع عدم إلحاق أضرار كبيرة. غير أن الحديث عن الحقوق المطلقة للفن هو ببساطة لغو فارغ. ولقد كان لدى أفلاطون ما يبرره تماماً في أن لا يسمح لنفسه أن يتأثر بهذه الاعتبارات الفارغة).

بالإضافة إلى ذلك فسوف تلعب الموسيقى والتدريبات الرياضية دوراً في تربية المواطنين الشبان في الدولة وهذه العناية بالبدن في حالة أولئك الذي سيكونون حراساً للدولة، ورياضيين محاربين، يخضعون لنظام متقشف «بسيط ومعتدل» ليس معداً لإنتاج رياضيين خاملين «يقضون حياتهم في النوم، وبمجرد ابتعادهم عن النظام المفروض عليهم، يتعرضون لأخطر الأمراض وأشدها فتكاً». بل رياضيين تتوافر لهم يقظة الكلب وسمعه المرهف وبصره الحاد..[1]. (إن أفلاطون بهذه المقترحات لتربية الدولة للشباب ـ بدنياً وذهنياً ـ يستبق ما رأيناه متحققاً على نطاق كبير، وما قد نعترف أنه يمكن استخدامه لأغراض خيرة أو شريرة على السواء. غير أن ذلك هو على كل حال مصير معظم المقترحات العملية في نطاق الحياة السياسية، إنه على حين أنه يمكن استخدامها لمنفعة الدولة أعني مصلحتها الحقيقية، فإنه يمكن أيضاً إساءة استخدامها وتطبيقها بطريقة لا تجلب سوى الأذى للدولة. ولقد عرف أفلاطون ذلك جيداً، وكانت مسألة اختيار حكام الدولة بالغة الأهمية بالنسبة له).

(٣) عندنا حتى الآن طبقتان عظيمتان في الدولة: الطبقة الدنيا من الحرفيين والطبقة العليا من الحراس، والسؤال الذي يظهر هو: مَنْ منهم يصبحون حكاماً للدولة؟ يجيب أفلاطون: «لابد من اختيارهم ـ بعناية ـ من طبقة الحراس. وأن لا يكونوا من الشباب: بل من خير الرجال في طبقتهم: ذكاء وقوة حريصين على الدولة، محبين لها، ينظرون إلى مصلحة الدولة على أنها مصلحتهم الخاصة، بمعنى أولئك الذين يفعلون ما يرونه نافعاً للدولة بغض النظر أن يتفق ذلك ـ أو لا يتفق ـ مع نفعهم الخاص. وأولئك الذين نراقبهم

---

(١) Rep. 403 e 11 - 404 b 8.

منذ نعومة أظافرهم لنرى أنهم يعملون ما هو خير للدولة، ولا يتخلون أبداً عن هذا المبدأ في سلوكهم - ويُختارون كحكام للدولة. وهؤلاء هم الحراس المثاليون للدولة، وهم في الواقع - الجديرون حقاً باسم «الحراس» أما الآخرون الذين كنا حتى الآن نطلق عليهم اسم الحراس فهم «المساعدون» الذين تكون مهمتهم تدعيم قرارات الحكام»(١). (سوف ندرس تربية الحكام بعد قليل).

ومن ثم فالنتيجة هي أن الدولة المثالية تتألف من ثلاث طبقات كبرى (باستثناء طبقة العبيد التي هي أكبر قليلاً) طبقة الحرفيين في القاع تعلوهم طبقة العسكريين والمساعدين، ثم طبقة الحراس في القمة.

إنه على الرغم من أن طبقة المساعدين تشغل مركزاً أكثر شرفاً من طبقة الحرفيين - فإنه ينبغي أن لا يكونوا حيوانات شرسة - يفترسون مَنْ هم أقل منهم. وحتى عندما يكونون أكثر قوة من مواطنيهم فينبغي أن يكونوا حلفاء وأصدقاء لهم، ولذلك فمن الضروري للغاية التأكد من أنهم حصلوا على التربية الصحيحة وأسلوب الحياة المناسب. ويقول أفلاطون إنه يجب أن لا يمتلكوا ملكية خاصة بهم بل أن يتلقوا كل ما يحتاجون إليه من إخوانهم المواطنين، وأن يعيشوا حياة مشتركة كما يعيش الجنود في المعسكرات: فلا يمسكون - أو يلمسون - ذهباً ولا فضة(٢): «وفي ذلك سيكون خلاصهم، وخلاص الدولة»(٣) فهم عندما يبدأون في تجميع الثروة أو الملكية الخاصة، فسرعان ما يتحولون إلى طغاة.

(٤) علينا أن نتذكر أن أفلاطون شرع، في بداية المحاورة في تحديد طبيعة العدالة، ووجد أن تلك مهمة صعبة. وكان هناك اقتراح مفاده أنه ربما أمكن رؤية العدالة، على نحو أوضح لو أنهم فحصوها كما توجد في الدولة. وعند الحد الحالي من النقاش الذي تمّ فيه تخطيط الطبقات المختلفة في الدولة، أصبح من الممكن رؤية العدالة في الدولة. إن الحكمة في الدولة تكمن في طبقة صغيرة هي طبقة الحكام أو الحراس. والشجاعة في

---

(١) Rep. 414 b 1 - 6.

(٢) «فسوف نؤكد لهم أن لديهم في نفوسهم على الدوام ذهباً وفضة، وهبها الله لهم. وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذهب الناس وفضتهم» الجمهورية ص ٢٩٣ الترجمة العربية (المترجم).

(٣) .i 5 - 6.

الدولة تكمن في المساعدين. والاعتدال في الدولة يرجع إلى تبعية المحكومين للحكام. أما عدالة الدولة فهي أن يؤدي كل فرد عمله دون أن يتدخل في عمل الآخرين. ويكون الفرد عادلاً عندما تعمل عناصر النفس في انسجام بحيث يتبع العنصر الأدنى العنصر الأعلى. وعلى ذلك تكون الدولة عادلة أو صالحة عندما تقوم جميع الطبقات والأفراد الذين ستتكون منهم بأداء وظائفهم بالطريقة المناسبة. أما الظلم السياسي فهو ـ من ناحية أخرى ـ يكمن في الروح المتطفلة المضطربة التي تجعل إحدى الطبقات تتدخل في عمل الطبقة الأخرى(١).

(٥) يدرس أفلاطون في الكتاب الخامس من «الجمهورية» الاقتراح الشهير «بشيوعية» الزوجات والأطفال ـ إذ ينبغي تدريب النساء كالرجال تماماً: فلن تبقى الزوجات في المنزل، في الدولة المثالية، لرعاية الأطفال، بل ينبغي تدريبهن على الموسيقى والنظام العسكري، والتدريبات البدنية، كالرجال تماماً، ومبرر ذلك هو أن الرجال والنساء يختلفون، ببساطة فيما يتعلق بالأدوار التي يؤدينها في تناسل النوع. صحيح أن المرأة أضعف من الرجل إلا أن المواهب الطبيعية موجودة عند الجنسين على حد سواء. أما فيما يتعلق بطبيعتها، فإن المرأة يُسمح لها بجميع الممارسات المتاحة للرجل حتى الحرب. وسوف تختار النساء المؤهلات تأهيلاً جيداً للمشاركة في الحياة والواجبات الرسمية للحراس في الدولة. ويعتقد أفلاطون أنه طبقاً لمباديء تحسين النسل، فإن علاقات الزواج بين المواطنين ـ لا سيما الطبقات العليا في الدولة ـ ينبغي أن تتم تحت سيطرة الدولة. وعلى ذلك فزواج الحراس ـ أو المساعدين ـ بحيث يكون تحت رقابة مشرفين، مع الأخذ بعين الاعتبار لا فقط القيام بواجباتهم الرسمية على أكمل وجه بل أيضاً الحصول على أفضل نسل ممكن أن يُربى في حضانة الدولة. لكن علينا أن نلاحظ أن أفلاطون لا يقترح أي شيوعية كاملة للزوجات بمعنى الإباحية أو الممارسة الجنسية الطليقة. فطبقة الحرفيين تبقى لها الملكية الخاصة والأسرة: أما في الطبقتين الأعلى، فيتم إلغاء الملكية الخاصة والأسرة، وذلك لصالح الدولة. وفضلاً عن ذلك فزواج الحراس والمساعدين، ينبغي أن ينظم تنظيماً دقيقاً: فعليهم أن يتزوجوا من النساء اللائي يحددن لهم من قبل المشرفين المختصين، وأن يمارسوا الجنس وينسلوا أطفالاً في

---

(١) 433 a Land

الأوقات التي تحدد لهم وليس في أوقات أخرى. وإذا حدث أن كانت هناك علاقات جنسية خارج الحدود المتفق عليها ونتج عن ذلك أطفال فينبغي التخلص منهم[1]. فأطفال الطبقات العليا الذين لا يناسبون الحياة في تلك الطبقات، لكنهم ولدوا «بطريقة شرعية»، فإنهم سوف يهبطون إلى طبقة الحرفيين.

(لقد كانت مقترحات أفلاطون في هذا الموضوع بغيضة عند كل مسيحي حقيقي. صحيح أن نواياه كانت ممتازة فقد رغب في أعظم تحسين ممكن للجنس البشري. لكن نواياه الطيبة قادته إلى اقتراح مقاييس كريهة ولا يمكن قبولها أبداً عند كل من يعتنق المبادىء المسيحية المتعلقة بقيمه الشخصية الإنسانية وقداسة الحياة البشرية)[2]. وفضلاً عن ذلك فإن ما وجدناه ناجحاً في تحسين سلالة الحيوان لا ينتج عنه بالضرورة أن يكون ناجحاً إذا ما طبِّق على الجنس البشري، فللإنسان نفس عاقلة لا تعتمد بحكم طبيعتها على المادة، لكن الله ـ القادر على كل شيء ـ هو الذي خلقها على نحو مباشر. فهل النفس الجميلة تسير دائماً جنباً إلى جنب مع الجسد الجميل، أو الشخص الصالح مع البدن القوي؟ ومن ناحية أخرى فإذا كانت هذه المقاييس «ناجحة» ـ وماذا يعني «النجاح» في هذا السياق! ـ في حالة الجنس البشري، فلا ينجم عن ذلك أن يكون من حق الحكومة تطبيق هذه المعايير. إن أولئك الذين يريدون في يومنا الراهن اتباع خطوات أفلاطون فيدافعون مثلاً عن التعقيم الاجباري لمن لا يصلح للإنجاب ـ ليس لديهم عذر أفلاطون وهو أنه عاش في فترة سابقة على ظهور المبادىء والمثل العليا المسيحية.

(٦) ويرد سقراط على الاعتراض الذي يقول إنه لا يمكن، عملياً، لأي مدينة أن تُنظَّم تبعاً للخطط المقترحة ـ بقوله: ينبغي أن لا نتوقع أن يتحقق المثل الأعلى عملياً بدقة تامة. ومع ذلك يتساءل ما هو أضأل تغير يمكّن الدولة من الأخذ بهذا الشكل من أشكال الدستور. ثم يستمر ليذكر دولة لا هي صغيرة ولا سهلة ـ أعني: تفويض السلطة للملك الفيلسوف. إن المبدأ الديمقراطي في الحكم هو عند أفلاطون عبث أو هو خُلف محال:

---

(١) 461 C 4 - 7.

(٢) لا أظن القارىء ـ حتى ولو كان مسيحياً ـ يوافق على موقف «الأب» كوبلستون هذا الذي يُحمّل فيه أفلاطون مسئولية مخالفة المبادىء المسيحية!. وكان الأجدر به، في رأينا، أن يقول [illegible] أفلاطون مرفوضة من الناحية الإنسانية أو هي بغيضة أخلاقياً بصفة عامة! [المترجم].

فالحاكم لابد أن يحكم بفضل المعرفة، وهذه المعرفة لابد أن تكون هي معرفة الحقيقة والإنسان الذي يصل إلى معرفة الحقيقة هو الفيلسوف الأصيل. ويدفع أفلاطون بحجته إلى النهاية بتشبيه الدولة بالسفينة والحكام بالقبطان وطاقم السفينة[1].

فيطلب منا أن نتخيل سفينة: يكون فيها القبطان أكبر حجماً وأقوى جسماً من سائر الملاحين، ولكنه مصاب بقليل من الصمم ومن قصر النظر، وهو لا يقل عن ذلك جهلاً بفن الملاحة «ويتشاحن الملاحون ليمسكوا بزمام القيادة بعد أن أمتعوا أنفسهم باحتساء النبيذ والتهام اللحم الطيب، فأبحروا على غير هدى، كما يمكن أن يبحر أمثالهم من الملاحين». وهم ليست لديهم أدنى فكرة عن فن القيادة، ولا عن القبطان الماهر كيف يكون. وهكذا يعترض أفلاطون على النوع الأثيني من الديمقراطية، التي لا يعرف فيها السياسيون عملهم على الإطلاق. وعندما يصاب الناس بالغرور فإنهم يتخلصون من السياسيين ويأخذون مناصبهم كما لو أن المعرفة المتخصصة ليست مطلوبة للقيادة السليمة لسفينة الدولة، وبدلاً من هذه الطريقة الشائهة التي لا تبالي بشيء في إدارة الدولة - يقترح أفلاطون الحكم عن طريق الملك الفيلسوف: أعني الرجل الذي يعرف حقاً المسار الذي ينبغي أن تسلكه سفينة الدولة. وكيف يساعدها على مواجهة عواصف الجو والتغلب على الصعاب التي تعترضها في رحلتها؛ وسوف يكون الفيلسوف هو الثمرة اليانعة للتربية التي تقوم بها الدولة. ويستطيع هو وحده - إنْ صحَّ التعبير - القادر على تحديد الخطوط العامة العينية للدولة المثالية وملء هذه الخطط وإكمالها، لأنه على صلة بعالم المثل ويستطيع أن يجعلها نموذجه في تشكيل الدولة الفعلية[2].

والأشخاص الذين يتم اختيارهم كمرشحين أو الحكام المرتقبين، سوف تربيهم الدولة لا فقط على الانسجام الموسيقي والتدريبات البدنية، وإنما كذلك الرياضيات وعلم الفلك. غير أنهم لن يتدربوا على الرياضيات فقط من أجل تمكينهم من القيام بعمليات حسابية ينبغي على كل فرد أن يتعلم القيام بها. ولكن من أجل تمكينهم من فهم

---

(١) Rep. 488 a 1 - 489 3.

(٢) كان أفلاطون - مثل سقراط - ينظر إلى الممارسة الديمقراطية في اختيار القضاة والقادة العسكريين عن طريق القرعة أو تبعاً لمقدرتهم البلاغية خُلْقًا غيرمعقول.

الموضوعات العقلية ـ «لا بروح التجار أو الباعة فيما يتعلق بالبيع والشراء». وليس فقط من أجل استخدامها في الحرب، وإنما لكي ييسروا «سبيل الانتقال من عالم التغير إلى عالم الحقيقة والماهية»[١]. «وهكذا تنجذب النفس نحو الحقيقة، وتولد الروح الفلسفية»[٢]. غير أن ذلك كله ليس سوى مقدمة للجدل حيث يبدأ المرء في اكتشاف الوجود المطلق على ضوء العقل وحده، ودون أي مساعدة من الحواس «إلى أن يصل في النهاية إلى الخير المطلق عن طريق الرؤية العقلية، وهكذا تبلغ حدود العالم العقلي»[٣]. وهو بذلك يكون قد ارتقى جميع درجات «الخط». والحكام المختارون للدولة ـ من ثم ـ أو بالأحرى المختارون كمرشحين لوظيفة الحراس «الأقوياء بدناً وعقلاً» ويمتلكون الفضيلة، سوف يسيرون بالتدريج في هذا المسار التربوي. أما أولئك الذين يظهرون كفاية، فإنهم عندما يبلغون سن الثلاثين، يُختارون بصفة خاصة للتدريب على الجدل. وبعد خمس سنوات من دراسة الجدل «سنعيدهم إلى الكهف ونرغمهم على تولي المهام العسكرية وجميع الوظائف التي يصلح لها الشبان»، حتى يحصلوا على الخبرة الضرورية بالحياة ونتبيّن ما إذا كانوا سيصمدون أمام المغريات أم أنهم سينقادون إليها[٤]. ومَنْ يتميز منهم بعد خمسة عشر عاماً من هذا الاختبار (عندما يبلغون سن الخمسين) نسير بهم نحو الهدف النهائي «وعلى هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يُضفي النور على كل شيء، فإذا ما عاينوا الخير في ذاته، فإنهم سيتخذونه نموذجاً ينظمون تبعاً له المدينة والأفراد. وكذلك أنفسهم أيضاً. وخلال ما تبقى لهم من العمر، يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم ـ ولكن إذا ما جاء دورهم، فإنهم يتولون زمام السياسة، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ذاته واجباً لا مفر منه، أكثر من كونه شرفاً. وبعد أن ينشئوا في كل جيل مواطنين آخرين على شاكلتهم ليحلوا محلهم في رعاية الدولة، ينقلون إلى سكنى جزر ـ السعداء. أما الدولة فإنها تقيم لهم النُصب

---

(١) Rep 525 b 11 - c 6 .

(٢) Rep 527 b 9 - 11 .

(٣) Rep 532 a 7 -b2 .

(٤) Rep 539 e 2 - 250 a 2.

التذكارية وتقدم من أجلهم القرابين، وتعدّهم آلهة مباركين إذا سمحت النبوءة البيثية Pythian بذلك[١]. وإلا عدّتهم نفوساً بشرية فيها نفحة من الروح الألهية على الأقل..»[٢].

(٧) في الكتابين الثامن والتاسع من «الجمهورية» يطور أفلاطون ضرباً من فلسفة التاريخ؛ فالدولة الكاملة هي الدولة الأرستقراطية لكن عندما تجتمع الطبقات العليا معاً لاقتسام ثروة المواطنين الخاصة وتردهم بذلك عملياً إلى طبقة العبيد، فإن الأرستقراطية تتحول إلى «التيموقراطية Timocracy»[٣] ويمثل هذا الحكم تفوق العنصر الغضبي (المفعم بالحماس). ثم عندما ينمو حب الثروة يتحول الحكم «التيموقراطي» إلى الحكم الأوليجاركي[٤]، حيث تعتمد السلطة السياسية على ظروف الملكية الخاصة. وفي نهاية المطاف عندما تزداد الطبقة الفقيرة فقراً تحت حكم الأقلية الغنية، يثور الفقراء على الأغنياء ويقيمون حكم الديمقراطية. غير أن الإفراط في حب الحرية ـ الذي هو سمة من سمات الديمقراطية ـ يؤدي كرد فعل إلى حكم الطغيان. وفي البداية يحيط بطل الشعب نفسه بحرس خاص تحت إدعاءات كاذبة. ثم يطرح الادعاءات جانباً وينفذ الانقلاب ويتحول إلى طاغية. وكما أن الفيلسوف يحكم العقل عنده فيكون أسعد الناس، فكذلك الدولة الأرستقراطية هي أفضل وأسعد الدول. وكما أن الطاغية المستبد الذي هو عبد للانفعال الطاغي والطموح هو أشقى الناس وأتعسهم، فكذلك الدولة التي يحكمها طاغية هي أشقى الدول وأتعسها.

---

(١) بثيا Pythia هي كاهنة شهيرة للإله أبوللو في معبد دلفي تتلقى الإجابات من أبوللو عن أسئلة السائلين وتبلغها لهم، وهي جالسة على مقعد بثلاثة أرجل. ويمكن استشارتها شهر واحداً فقط في السنة... الخ راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ١٥٨ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) Rep 540 A 7 - c 2 .

(٣) مأخوذة من المقطع اليوناني Time أي الشرف أو المجد. فهو حكم المتطلعين إلى الشرف أو الطموحين إلى المجد [المترجم].

(٤) مأخوذة من المقطع اليوناني Oligos أي القلّة الغنية فهو حكم القلّة الغنية التي تعمل لصالحها الخاص (المترجم).

[٢] رجل الدولة (السياسي)

(١) يبيّن لنا أفلاطون قرب نهاية محاورة «السياسي» أن علم السياسة الذي هو العلم الملكي والسلطاني، لا يمكن أن يتحد في هوية واحدة مع فن الجنرالات ولا فن القضاء ما دامت هذه الفنون من الأعمال الوزارية، فالجنرال يعمل كوزير عند الحاكم، ويصدر القاضي قرارات طبقاً للقوانين التي يضعها المشرّع. ومن ثم فالعلم الملكي لابد أن يكون أعلى من كل هذه العلوم والفنون الجزئية، ويمكن تعريفه بأنه «العلم المشترك الذي يعلوها جميعاً. ويحمي القوانين، وجميع الأشياء الموجودة في الدولة، ويغزلها مع بعضها البعض لتشكل كياناً واحداً»(١). وهو يميّز هذا العلم الخاص بالملك أو الحاكم عن الطاغية من حيث أن الأخير لا يعتمد إلا على القهر فحسب. في حين أن حكم الملك الحق أو رجل الدولة الحقيقي، هو «التنظيم الاختياري الذي يسير على قدمين طواعية»(٢).

(٢) «ليس هناك عدد كبير من الأشخاص ـ أياً كانوا ـ يمكن أن تكون له معرفة سياسية أو قادرين على تنظيم الدولة بحكمة»، ولكن «الحكومة الحقة إنما توجد في جسم صغير أو في فرد»(٣). والمثل الأعلى أن يشرّع الحاكم (أو الحكام) للحالات الفردية. ويصرّ أفلاطون على أن القوانين لابد أن تتغير أو تتعدّل حسب ما تتطلبه الظروف. وليس ثمة نظرة خرافية للتراث يمكن أن تعوق التطبيق المستنير على أوضاع متغيرة أو حاجات جديدة، فمن غير المعقول أن نتمسك بقوانين عتيقة بالية لنواجه بها ظروفاً جديدة، كالطبيب الذي يصرّ أن يحافظ مريضه على نفس نظامه في الطعام في الوقت الذي تتطلب فيه صحته تغييره والأخذ بنظام جديد. لكن لما كان ذلك يتطلب معرفة إلهية ـ وليست إنسانية ـ وكفاءة، فلابد لنا أن نقنع بالخيار الثاني أعني سيادة <u>القانون</u>، الذي يدير فيه الحاكم إدارة الدولة وفقاً لقانون محدد، ولابد أن تكون للقانون سيادة مطلقة، والرجل العادي الذي ينتهك القانون ينبغي إعدامه.

(٣) قد تكون الحكومة حكومة شخص واحد، أو قلّة، أو كثرة. فإذا ما تحدثنا عن

---

(١) 305 e 2 - 2.

(٢) 276 e 10 - 12.

(٣) 297 b 7 - C 3.

الحكومات المنظّمة تنظيماً جيداً قلنا إن حكومة الفرد الواحد ـ أي النظام الملكي ـ هي الأفضل. (مستبعدين من حسابنا الشكل المثالي الذي يقوم فيه الملك بالتشريع للحالات الجزئية) ـ وحكم القلّة ـ هو الخيار الثاني الأفضل. أما حكم الكثرة فهو الأسوأ. غير أننا إذا ما تحدثنا عن الحكومات التي لا قانون فيها فإن أسوأها هي حكومة الفرد الواحد أعني الطاغية (لأنه يمكن أن يلحق بالناس أعظم الضرر) ـ ويليها من حيث السوء حكم القلّة، وأقلّها سوءاً حكم الكثرة. وهكذا نجد أن الديمقراطية عند أفلاطون هي «أسوأ الحكومات التي يسودها القانون، لكنها أفضل الحكومات التي لا تحكمها قوانين». «طالما أن حكومة الكثرة هي من جميع الوجوه حكومة ضعيفة عاجزة عن القيام بأي عمل سواء أكان خيراً أو شراً، إذا ما قورنت بالحكومات الأخرى، والسبب أن الوظائف في هذه الدولة موزعة على عدد كبير من الناس»(١).

(٤) أما رأي أفلاطون في دكتاتورية الغوغاء، فهو واضح من ملاحظاته عن الطاغية، كما هو واضح أيضاً من ملاحظاته عن السياسيين الذين يفتقرون إلى المعرفة والذين ينبغي أن يطلق عليهم اسم «المتحزبين» (أي أنصار الأحزاب) فهؤلاء هم «عَبَدة أعظم الأصنام بشاعة بل هم أنفسهم أصنام، وهم أيضاً السوفسطائيون على الأصالة»(٢).

[٣] القوانين

(١) يبدو أن أفلاطون في تأليفه لمحاورة «القوانين» قد تأثر بخبراته الشخصية. ومن هنا نراه يقول إنه ربما توافرت أفضل ظروف لتأسيس الدستور المطلوب، إذا ما التقى رجل الدولة المستنير بطاغية أو سيد مستنير، طالما أن المستبد سوف يكون في موقف يمكّنه من أن يضع الإصلاحات المقترحة موضع التنفيذ(٣) أن تجربة أفلاطون (التعسة) في سيراقوصة أظهرت له على الأقل أن هناك أملاً في تحقيق الإصلاحات الدستورية المطلوبة في المدينة التي يحكمها رجل واحد، أفضل من نظام الديمقراطية الموجود في أثينا. ومن الواضح ـ من جهة أخرى ـ أن أفلاطون قد تأثر بتاريخ الأثينيين. منذ ظهور أثينا

(١) 297 e L - 6.

(٢) 303 a 2 - 8.

(٣) Laws, 709 d 10 - 710 59.

وصعودها إلى أن وصلت موقع الامبراطورية التجارية والبحرية حتى انهيارها في حرب البليونيز. لأنه في الكتاب الرابع من محاورة «القوانين» يشترط أن تكون المدينة على بُعد عشرة أميال تقريباً من الشاطيء ـ على الرغم من أنها ستكون قريبة أكثر مما ينبغي ـ أعني أن الدولة ستكون زراعية وليست تجارية ـ منتجة أكثر منها مصدّرة ـ ويظهر في كلماته تحامل اليونان على التجارة والحركة التجارية حيث يقول: «إن البحر يدعو إلى الارتياح كرفيق يومي، لكنه جار شديد الملوحة ومر، ذلك أنه يملأ المدينة بمحلات التجارة الجملة والقطاعي والسريحة والباعة الجائلين، وينمّي في النفس عادات التحايل وعدم الثقة. يجعل من الدولة شيئاً ليس له في أعماقه أي قدر من الصداقة أو الثقة، وأيضاً تجاه بقية البشر»[1].

(٢) لابد أن يكون نظام الحكم في الدولة جيداً فالديمقراطية، والأوليجاركية والطغيان كلها أنظمة غير مرغوب فيها، لأنها دول طوائف، والقوانين فيها تصدر لمصلحة فئات معينة، لا لصالح الدولة ككل، والدولة التي لديها مثل هذه القوانين ليست منظمة تنظيماً جيداً فهي شيع وأحزاب، وفكرتها عن العدالة لا معنى لها[2]. إن الحكومة ينبغي أن لا تؤول لأي شخص بسبب المولد أو الثروة بل لخصائصه الشخصية وصلاحيته للحكم، كما ينبغي أن يخضع الحكام للقانون. «الدولة التي يكون فيها القانون فوق الحكام، ويكون فيها الحكام أدنى من القانون ـ يُكتب لها الخلاص، وتباركها الآلهة». وأفلاطون هنا يعيد تأكيد ما سبق أن ذكره في محاورة «السياسي».

توجد الدولة، إذن، لا لمصلحة فئة واحدة من البشر، وإنما لتحقيق الحياة الصالحة. ويؤكد أفلاطون من جديد في محاورة «القوانين» بكلمات واضحة اقتناعه بأهمية النفس: ورعاية النفس وتعهدها. «أثمن شيء عند الإنسان ـ بعد الآلهة ـ من بين الأشياء جميعاً هو نفسه، فهي أكثر جوانبه قدسية، وأعظم ما يمتلك». «وكل ما على الأرض، وما في جوفها من ذهب لا يكفي لكي نبادله بالفضيلة»[3].

---

(١) 705 a 207.

(٢) 715 a 8 - b 6.

(٣) 726 a 2 - 3, 728 a 4 - 5.

(٣) لا يستريح أفلاطون كثيراً لضخامة الدولة، ولهذا نراه يثبت عدد المواطنين عند ٥,٠٤٠ (خمسة آلاف وأربعين مواطناً) «يمكن تقسيمهم إلى ٥٩ قسمة بالضبط»، «وسوف يزودنا بأعداد لأغراض الحرب والسلام ولجميع المعاملات والتعاقدات، بما في ذلك الضرائب التي ستجبى»[١] «لكن على الرغم من أن أفلاطون يتحدث عن ٥,٠٤٠ من المواطنين، فإنه يتحدث كذلك عن ٥,٠٤٠ من المنازل. وعن مدينة تضم ٥,٠٤٠ أسرة وليس فرداً. غير أن ذلك ربما يعني أن المواطنين سيملكون المنزل والأرض ما دام أفلاطون ـ رغم أنه يتمسك صراحة بالشيوعية كمثل أعلى، يشرّع في محاورة «القوانين» من أجل الخيار العملي الثاني الأفضل. وهو في الوقت ذاته يتأمل الاحتياطات الواجبة لمنع نمو الثروة أو التجارة في الدولة. فينبغي أن يكون لدى المواطنين ـ مثلاً ـ عملة محلية يتداولونها في الداخل فقط. لكنها لا تُقبل عند بقية الجنس البشري[٢].

(٤) يناقش أفلاطون الوظائف والتعيينات المختلفة للقضاة في شيء من التفصيل، وسوف أكتفي بذكر نقطة أو نقطتين: فمثلاً سوف يكون هناك جهاز يتألف من سبعة وثلاثين رجلاً من حراس القانون، ممن لا تقل أعمارهم عن خمسين عاماً عند انتخابهم، وسوف يشغلون مناصبهم حتى سن السبعين على الأقل. «كل أولئك الذين كانوا جنوداً من الفرسان أو المشاة ممن قاموا بدور إبان حياتهم في الخدمة العسكرية ـ سوف يشتركون في انتخاب حراس القانون»[٣]. وسوف يكون هناك أيضاً مجلس مؤلف من ٣٦٠ عضواً بالانتخاب أيضاً، ٩٠ من كل طبقة مُلاك، ويتم تحديد التصويت بطريقة تجعل من غير المحتمل انتخاب المتحزبين للآراء المتطرفة. وسيكون هناك عدد من الوزراء مثل الوزراء الذين يعتنون بالموسيقى والتربية البدنية (وزيران لكل قطاع واحد للتربية، وآخر للإشراف على المسابقات). غير أن أكثر الوزراء أهمية سيكون هو وزير التربية، الذي سيُعنى بالشباب، من الذكور والإناث، وينبغي أن يكون عمره خمسين سنة

---

(١) 742 a 5 - b.

(٢) 753 b 3 - 4.

(٣) 753 b 4 - 7.

على الأقل. «والدا لعائلة شرعية يُفضل أن يكون أبناؤها من الجنسين، أو من أحدهما. وعلى المرشح الذى نرشحه أن يضع نصب عينيه أن المنصب هو أعظم مناصب الدولة أهمية». وعلى المشرّع أن لا يسمح أن تصبح تربية الأطفال أمراً ثانوياً أو مسألة عارضة[(١)].

(٥) وستكون هناك لجنة من النساء للإشراف على الزوجين لمدة عشر سنوات من الزواج، فإذا لم ينجب الزوجان أطفالاً خلال فترة العشر سنوات عليهما السعي إلى الطلاق. وينبغي أن يتزوج الرجال في الفترة ما بين سن الثلاثين والخامسة والثلاثين، والفتيات فيما بين سن السادسة عشر والعشرين (أو أواخر الثامنة عشر). وسوف تعاقب الخيانات الزوجية. ويؤدي الرجال الخدمة العسكرية فيما بين سن العشرين والستين، أما النساء فيؤدين الخدمة العسكرية بعد وضعهن لأطفالهن وقبل أن يبلغن سن الخمسين. وينبغي ألا يشغل رجل منصباً قبل أن يبلغ سن الثلاثين، ولا تشغل امرأة منصباً قبل أن تبلغ سن الأربعين، ويصعب علينا الآن قبول الشروط المتعلقة بإشراف الدولة على العلاقات الزوجية. غير أن أفلاطون ـ بلا شك ـ اعتبرها النتيجة المنطقية لاقتناعه بأن «العريس والعروس ينبغي النظر إليهما على أنهما سيقدمان للدولة أفضل وأجمل ذرية يستطيعانها»[(٢)].

(٦) يتحدث أفلاطون في الكتاب السابع عن موضوع التربية ومناهجها. وهو يطبقه حتى على الأطفال في المهد الذين يحتاجون إلى الهدهدة باستمرار؛ لأن ذلك يخفف من انفعالات النفس، «ويجلب لها السلام والطمأنينة»[(٣)]. وسوف يلعب الأولاد والبنات معاً في المعابد من سن الثالثة حتى سن السادسة تحت إشراف السيدات، ثم يتم فصلهما في سن السادسة، وتستمر عملية تربية الجنسين منفصلين ـ على الرغم من أن أفلاطون لم يتخل قط عن وجهة نظره في وجوب تربية البنات نفس تربية الأولاد تقريباً بحيث يتعلمن

---

(١) 765 d 5 - 766 a 6.

(٢) 783 d 8 - 2 1.

(٣) 790 C 5 791 b 2.

الموسيقى، والقيام بالتمرينات البدنية. وإنْ كان ينبغي الإشراف بعناية على التربية الموسيقية، وعلى الدولة أن تقوم بإعداد مختارات أدبية. كما يجب بناء المدارس ودفع أجور المدرسين (الأجانب) ـ وسيذهب الأطفال يومياً إلى المدرسة حيث يتعلمون، لا الموسيقى والتدريبات البدنية وحدها، وإنما كذلك مباديء الحساب وعلم الفلك... الخ.

(٧) ويشرّع أفلاطون للاحتفالات الدينية في الدولة. وسيكون هناك احتفال واحد كل يوم «حيث يقدّم أحد المشرفين يومياً قرباناً لأحد الآلهة أو أشباه الآلهة، لصالح المدينة، والمواطنين، وممتلكاتهم»[(١)]. ويشرّع أفلاطون أيضاً لموضوع الزراعة، وقانون العقوبات، ويصرّ أفلاطون ـ فيما يتعلق بقانون العقوبات ـ على أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الحالة النفسية للسجين، وهو يميّز بين الخطأ الإرادي وغير الإرادي[(٢)] وذلك حتى نميّز بين الأعمال المدنية والأعمال الجنائية.

(٨) ويضع أفلاطون في الكتاب العاشر اقتراحاته الشهيرة لعقوبة الإلحاد والهرطقة؛ فالقول بأن الكون نتاج لحركات العناصر المادية دون أن يكون فيه عقل هو ضرب من الإلحاد. وفي مقابل هذا الموقف يذهب أفلاطون إلى أنه لابد أن يكون هناك مصدر، وأننا لابد أن نسلّم في النهاية بمبدأ ذاتي الحركة، وهو النفس أو العقل. وعليه فإن النفس أو العقل هو مصدر حركة الحركة الكونية. (ويعلن أفلاطون أنه لابد أن يكون هناك أكثر من نفس واحدة مسئولة عن الكون، طالما أن هناك اضطراباً وعدم انتظام بقدر ما هناك من نظام، لكن ربما كان هناك أكثر من نفسين اثنين).

وأخطر أنواع الهرطقة وأشدها فساداً هو القول بأن الآلهة لا تكترث بالإنسان[(٣)].
وعلى هذه النظرة يرد أفلاطون بما يلي: ـ

(أ) لا يمكن أن تفتقر الآلهة إلى القوة للانتباه إلى أضأل الأشياء.

(ب) لا يمكن أن يبلغ الإله حداً من التراخي والكسل ـ أو لا يكون من المستحيل إرضاؤه ـ بحيث لا يلتفت إلى التفصيلات، فحتى الصانع البشري ينتبه إلى التفصيلات.

---

(١) 828 b 2 - 3.

(٢) 861 e b FF.

(٣) 899 d 5 - 905 d 3.

(جـ) لا تعني العناية الإلهية «التدخل» في القانون، فالعدالة الإلهية سوف تتحقق على أية حال مع تتابع الحيوات.

وهناك خطر آخر للهرطقة هو القول بأن الآلهة مرتشية، وأنه يمكن تحريضها عن طريق الرشوة على التسامح مع ارتكاب الظلم[١]. ويذهب أفلاطون في معارضة هذا الرأي إلى أننا لا نستطيع أن نفترض أن الآلهة كربان السفينة الذي يمكن استدراجه بزجاجة نبيذ لكي يهمل واجبه، فيحطم السفينة بملاحيها، أو كسائق العربة الذي يمكن رشوته للفوز بنصر السباق، أو مثل رعاة الغنم الذين يتساهلون عندما يتعرض القطيع للسلب شريطة أن يكونوا شركاء في الغنيمة. إننا عندما نفترض أياً من هذه الأشياء فإننا نرتكب جريمة التجديف.

ويقترح أفلاطون عقوبات تُفرض على أولئك الذين تثبت ضدهم تهمة الإلحاد أو الهرطقة. أما الهرطقة غير المؤذية أخلاقياً فيعاقب صاحبها بالسجن خمس سنوات على الأقل في «بيت الإصلاح» حيث يزوره أعضاء «المجلس الليلي» لتبصيره بالخطأ الذي ارتكبه. (وربما حكم على مَنْ ارتكب جريمتين فاحشتين من جرائم الهرطقة بمدة سجن أطول). أما الاعتقاد الثاني فيعاقب بالإعدام. أما الهراطقة الذين يتاجرون بأعمال السحر والخرافة مع الآخرين، بهدف الحصول على منافع شخصية، أو الذين يمارسون طقوساً غير أخلاقية، فإنهم يودعون السجن مدى الحياة في أقصى جزء مهجور من البلاد، وينبذون خارج الحدود دون أن يدفنوا عند موتهم. أما أسرهم فتعامل على أنها تحت وصاية الدولة. وكإجراء وقائي للسلامة فإن أفلاطون يرى أنه ينبغي عدم السماح بالأضرحة أو المزارات أو العبادات الخاصة[٢]. ويراعى أفلاطون أنه قبل القيام بمعاقبة المتهم لعدم التقوى فإن حراس القانون سوف يحددون ماهي الجرائم غيرالصبيانية التي بمقتضاها يساق المذنبون إلى المحاكم حيث يوقع عليهم الجزاء».

(٩) ومن بين النقاط الهامة الموجودة في الكتابين الحادي عشر والثاني عشر نذكر ما يلي: -

---

(١) 905 d 3 - 907 d 1.

(٢) 909 d 7 - 8.

(آ) يقول أفلاطون إنه من بين الأمور غير العادية أن يقع عبد طيب أو رجل حر في براثن الفقر «في دولة منظمة تنظيماً جيداً»، ومن ثم فلابد أن يكون هناك قانون ضد التسول: أما المتسول المحترف فسوف يطرد خارج البلاد «حتى نطهر أرضنا تماماً من هذه المخلوقات»[١].

(ب) أن الولوع بالتقاضي، أو رفع القضايا بصفة مستمرة بقصد الربح، ومن ثم تحويل المحكمة إلى طرف يمارس الظلم، فهي جريمة سوف يكون عقوبتها الإعدام[٢].

(جـ) اختلاس المال العام والملكية عقوبتها الموت إذا كان المتهم مواطناً، لأنه إذا كان الرجل الذي قام بارتكاب هذه الجريمة قد استفاد من تربية الدولة، فإنه لا أمل في علاجه. أما إذا كان المتهم أجنبياً أو عبداً فإن المحكمة هي التي ستقرر العقاب مع الأخذ في الاعتبار إمكان علاجه[٣].

(د) سوف توضع لائحة لمراجعة أعمال القضاة في نهاية مدة خدمتهم[٤].

(هـ) المجلس الليلي (المكلّف الذي يجتمع في الصباح الباكر قبل أن تبدأ أعمال اليوم) سوف يتألف من عشرة أعضاء من الشيوخ، ووزير التربية ـ ووزراء التربية السابقين ـ وعشرة رجال منتخبين ممن تبلغ أعمارهم فيما بين الثلاثين والأربعين. وسوف يتألف من رجال ممنْ دربوا على رؤية الواحد في الكثير، الذين يعرفون أن الفضيلة هي الواحد (أعني أنهم سيكونون من الرجال الذين دربوا على الجدل) ومن الذين دربوا أيضاً على الرياضيات، والفلك، ولديهم اقتناع يقوم على أساس متين بعمل العقل الإلهي في العالم. وهكذا يتكون هذا المجلس من رجال لديهم معرفة بالله، وبالنموذج المثالي للخير، تمكنهم من مراقبة الدستور، وسيكونون «بمثابة الخلاص لحكومتنا وقوانيننا»[٥].

(و) وحتى نتجنب الاضطراب، والبدع المستحدثة، وعدم الاستقرار، فلن يُسمح

---

(١) 936 C L - 7.

(٢) 937 d 6 - 938 C5.

(٣) 941 C 4 - 949 24.

(٤) 945 b 3 - 948 b 2.

(٥) 960 e g ff.

لأي شخص بالسفر خارج البلاد بدون إذن من الدولة، وعندما يتجاوز سن الأربعين (فيما عدا، طبعاً، الحملات العسكرية). وأولئك الذين يسافرون خارج البلاد سوف يقومون عند عودتهم «بتعليم الشباب أو مَنْ هم أصغر منهم، أن نظم الدول الأخرى أدنى من نظم بلادهم الخاصة»[1].

وسوف ترسل الدولة إلى الخارج «مراقبين» ليروا إن كان هناك شيء جدير بالإعجاب عند الأمم الأخرى يمكن أن تستفيد منه بلادهم. ويجب أن لا تقل أعمار هؤلاء عن خمسين ولا تزيد عن ستين، وعليهم أن يرفعوا عند عودتهم تقريراً إلى «المجلس الليلي» ولن تقوم الدولة فقط بمراقبة زيارات المواطنين إلى البلدان الأخرى، وإنما ستقوم أيضاً بمراقبة القادمين إليها من الخارج. أولئك الذين يأتون لأسباب تجارية خالصة، لن نشجعهم على الاختلاط بالمواطنين في حين أن أولئك الذين يأتون لأغراض تصادق عليها الحكومة، فسوف يعاملون باحترام بوصفهم ضيوفاً على الدولة.

(٤) الرق :-

يتضح تماماً من محاورة «القوانين» أن أفلاطون قَبِلَ نظام الرق، وأنه نظر إلى العبد على أنه ملكية خاصة لسيده. وهي ملكية يمكن نقلها إلى الغير[2]. وفضلاً عن ذلك - فعلى أنه كان الأطفال في أثينا المعاصرة - نتيجة زواج الأَمَة من رجل حر - يبدو أنه يُنظر إليهم على أنهم أحرار، فإن أفلاطون في تشريعاته يجعل الأطفال باستمرار ينتمون إلى السيد - سيد الأَمَة، سواء كان زواجها من رجل حر أو رجل مُعتق[3]. بل إن أفلاطون، من بعض الجوانب، يبدو أشد قسوة من الأثينيين المعاصرين له. فقد فشل في توفير الحماية للعبد وهي الحماية التي يكفلها له القانون الأثيني[4]. صحيح أنه قدّم حماية للعبد في أهليته العامة (مثلاً: مَنْ قتل عبداً بقصد منعه من الإدلاء بمعلومات تتعلق بجريمة ضد القانون، فإنه يعامل كما لو أنه قتل مواطناً)[5]. والسماح له بالإدلاء بمعلومات في حالة

---

(١) 951 a 3 - 4.

(٢) CF 776 b 5 - C 3.

(٣) 930 d 1 - 2.

(٤) CF Plato and Greek Slavery , Glen R. Morrow, in Mind, April 1939 N. S. Vol. 48 No 190.

(٥) 872 C 2 - 6 .

وقوع جريمة قتل دون أن يخضع للتعذيب. لكن ليس هناك تنويه صريح باتخاذ الإجراءات القانونية ضد مَنْ ارتكب جريمة ضد عبده، وهو ما كان يسمح به قانون أتيكا Attica «أثينا». وكراهية أفلاطون للطريقة اللينة السهلة التي كان العبيد يسلكونها في ديمقراطية أثينا ـ هذه الكراهية واضحة في محاورة «الجمهورية»[1]. لكنه بالقطع لم يقصد الدفاع عن المعاملة الوحشية للعبيد. وعلى ذلك فعلى الرغم من أنه يصرح في محاورة القوانين أنه «يجب معاقبة العبيد كما يستحقون ـ وليس تقديم النصح لهم كما لو كانوا أحراراً، فذلك يجعلهم مغرورين يختالون بأنفسهم فحسب». وأن «اللغة التي ينبغي استخدامها في معاملة الخدم هي باستمرار لغة الأمر البسيط، وأن علينا أن لا نمزح معهم سواء كانوا إناثاً أم ذكوراً». ويقول بصراحة: «يجب أن نعاملهم بحرص وعناية، ونقدم لهم الاعتبار من أجل أنفسهم، بل بالأحرى من أجل أنفسنا نحن، فمعاملة العبيد الحقة ليس في إيذائهم بل عدم استعمال القوة مع الخادم، وإنما نخطئه إذا أمكن ذلك ونخطئه بمزيد من الاشمئزاز أكثر مما نخطيء نظيراً لنا، لأن مَنْ يحترم العدالة ويكره الظلم على نحو طبيعي وحقيقي، إنما يظهر في معاملاته مع تلك الطبقة التي يسهل عليه جداً أن يكون ظالماً معها»[2]. ولابد أن ننتهي من ذلك، إذن، إلى أن أفلاطون، قَبلَ ببساطة نظام الرق، وأنه، فيما يتعلق بمعاملة العبيد، كره موقف الأثينيين المتهاون، من ناحية، والموقف الاسبرطي الوحشي، من ناحية ثانية.

(٥) الحرب:

يلاحظ «كلينياس» الكريتي أن قوانين كريت وضعها المشرّع وهو في ذهنه الحرب. فكل مدينة هي في وضع استعداد طبيعي للحرب مع كل مدينة أخرى. «وهي في الواقع لا تُعلن عن طريق المنادين وإنما هي حرب مستمرة»[3] ويتفق معه على ذلك ميجالوسي الاسبرطي. غير أن الغريب الأثيني يشير إلى أن: ـ

(أ) المشرّع الجيد سوف يحاول منع الحرب المدنية أو الداخلية في مدينته، وسوف يحاول ـ إنْ نشبت ـ المصالحة بين الأطراف المتحاربة على أساس الصداقة الدائمة.

---

(١) Rep. 563.

(٢) 776 d 2 - 718 a 5.

(٣) 626 a 2 - 5.

(ب) ـ أما فيما يتعلق بالحرب الخارجية، أو الحرب بين الدول، فإن رجل الدول الحق سوف يسعى إلى ما هو أفضل. ولما كانت سعادة الدولة بالسلم والإرادة الطيبة هي الأفضل، فإنك لن تجد مشرّعاً عاقلاً يقوم بتنظيم السلام من أجل الحرب. وإنما هو بالأحرى إذا ما أمر بالحرب فإنما يكون ذلك من أجل السلام[1]. وهكذا نرى أن أفلاطون لم يكن أبداً يعتقد أن الخطط السياسية إنما تُعدُّ من أجل الحرب، وربما كان من الصعب أن يتعاطف مع العسكريين الخبثاء المحدثين. فقد أشار إلى أن «الكثير من الانتصارات كانت ـ وسوف تكون ـ انتحاراً للمنتصرين، أما التربية فهي لم تكن انتحاراً أبداً»[2].

(١٢) عندما يتأمل الإنسان الحياة البشرية، وخير الإنسان، والحياة الصالحة ـ فمن الواضح ـ كما فعل أفلاطون ـ أنه لن يستطيع أن يتغاضى عن العلاقات الاجتماعية، فالإنسان يولد في مجتمع، لا في أسرة فحسب، بل أيضاً في مؤسسة اجتماعية أوسع، وعليه أن يعيش في هذا المجتمع حياة طيبة يبلغ فيها غايته. ومن ثم فلا يمكن أن يعامل كما لو كان وحدة منعزلة، تعيش لنفسها فحسب، ومع ذلك فعلى الرغم من أن كل مفكر يهتم بوجهة النظر الإنسانية، وبمكان الإنسان ومصيره، لابد أن يشكّل لنفسه نظرية من علاقات الإنسان الاجتماعية، فربما كان من الأفضل أن لا ينتهي إلى نظرية عن الدولة، ما لم يكن لديه من قبل وعي سياسي متقدم. فإذا شعر المرء أنه مجرد عضو سلبي تحت سلطة نظام حكم مطلق ـ كالامبراطورية الفارسية، مثلاً، ـ لا يطلب منه فيه القيام بدور إيجابي، اللهم إلا كجندي أو جابي ضرائب، فمن الصعب أن يظهر وعيه السياسي: فهذا الحاكم المطلق، وغيره، وتلك الامبراطورية ذات الحكم المطلق أو غيرها فارسية أو بابلية ـ أمر لا أهمية له بالنسبة إليه. أما عندما ينتمي المرء إلى جماعة سياسية، يُطلب منه فيها أن يحمل عبء المسئولية، بحيث لا يؤدي واجباته فحسب، بل ينال حقوقه ويقوم بأنشطته، عندئذ يصبح واعياً من الناحية السياسية. فربما ظهرت الدولة عند الرجل غير الواعي سياسياً، شيئاً يعمل ضد مصلحته، غريبة عنه إنْ لم تكن قمعية شديدة الوطأة عليه، فيتصور أن طريقه للخلاص يكمن في النشاط الفردي، وربما من خلال التعاون مع

(١) 628 C 9 - e 1.

(٢) 641 C 2 - 7.

مجتمعات أخرى تلك التي تحكمها البيروقراطية: فهو لن يستثار في الحال لتشكيل نظرية عن الدولة. أما الرجل الواعي سياسياً، فالدولة تظهر عنده ـ من ناحية أخرى ـ على أنها جسم يكون هو جزءاً منه، وتكون هي امتداداً من نوع ما لذاته. ومن ثم فسوف تتم إثارته ـ كمفكر تأملي ـ ليشكل نظرية عن الدولة.

ولقد كان لدى اليونان هذا الوعي السياسي بدرجة متقدمة للغاية. فكانت الحياة الخيّرة الصالحة عندهم لا يمكن تصورها بمعزل عن الدولة. فما الشيء الذي يكون طبيعياً، إذن، أكثر من أن يتأمل أفلاطون ـ وهو يتأمل الحياة الخيّرة بصفة عامة أعني الحياة الخيّرة بما هي كذلك ـ أن يتأمل أيضاً الدولة بما هي كذلك، أعني الدولة المثالية؟ لقد كان فيلسوفاً معنياً بالمدينة المثالية أكثر من اهتمامه بأثينا المثالية أو اسبرطة المثالية. لقد اهتم بمثال الدولة التي تكون الدول التجريبية أمثلة تقريبية له. وهذا لا يعني بالطبع أن ننكر أن تصور أفلاطون للدولة المثالية، كان متأثراً إلى حد كبير بممارسات دولة المدينة اليونانية المعاصرة له ـ ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إلا أنه اكتشف المباديء التي تكمن في أساس الحياة السياسية، ولهذا يمكن أن يقال، بحق، أنه وضع أسس النظرية الفلسفية للدولة. وأنا أقول النظرية «الفلسفية»، لأن نظرية الإصلاح الفوري ليست عامة ولا كليةً، في حين أن معالجة أفلاطون للدولة ارتكزت على طبيعة الدولة بما هي كذلك، ومن ثم فهي مصممة لتكون كلية، وتلك خاصية أساسية للنظرية الفلسفية عن الدولة ومن الصواب تماماً أن نقول: إن أفلاطون درس الإصلاحات التي اعتقد أنها ضرورية للظروف الفعلية للدولة اليونانية، وأن نظريته قد تم التخطيط لها على خلفية الدولة اليونانية. لكن طالما أنه قصد بها أن تكون كلية، وأن تجيب عن طبيعة الحياة السياسية، فلابد أن نوافق على أنه خطط لها لتكون نظرية فلسفية عن الدولة.

والواقع أن النظرية السياسية عند أفلاطون وأرسطو شكّلت الأساس المثمر للنظريات التالية عن طبيعة الدولة وخصائصها، وربما كانت كثرة كثيرة من التفصيلات التي عرفها أفلاطون في «الجمهورية» غير مرغوب فيها من حيث التطبيق، بل ربما كان من غير المرغوب فيه محاولة تطبيقها عملياً إلا أن فكره العظيم ـ هو تفكيره عن الدولة، وجعلها ممكنة، وتنمية الحياة الخيّرة للإنسان كإسهام في رفاهيته الزمانية وبلوغ غايته المؤقتة. إن النظرة اليونانية للدولة ـ التي هي أيضاً نظرة القديس توماس ـ هي نظرة أعلى من النظرة التي تُعرف الآن باسم الفكرة اللبرالية عن الدولة، أعني النظر إلى الدولة

كمؤسسة وظيفتها المحافظة على الملكية الخاصة. ويتبدى فيها، بصفة عامة، الموقف السلبي تجاه أعضاء الدولة. ومن الناحية العملية، بالطبع، فحتى عندما يقلع أصحاب هذه النظرة عن الدولة تماماً عن سياسة «دعه يعمل»، فسوف تظل نظريتهم عقيمة مجدبة فارغة سلبية إذا ما قورنت بنظرة اليونان[1].

لكن ربما لم يؤكد اليونان «الفردية» بما فيه الكفاية، كما لاحظ هيجل (فأفلاطون يَترك للحكام في «الجمهورية» تخصيص الأفراد لطبقاتهم الجزئية وتحديد مهامهم، ووظائفهم الخاصة «وتفتقر العلاقات، في ذلك كله، إلى مبدأ الحرية الذاتية». ويقول هيجل أيضاً عند أفلاطون «لم يلق مبدأ الحرية الذاتية ما يستحقه من تقدير»).[2] ولقد سلط المنظرون المحدثون ضوءاً قوياً على هذه الفكرة عندما شددوا على نظرية العقد الاجتماعي. فالناس عندهم، على نحو طبيعي، ذرات منفصلة غير مترابطة إن لم يكن بينهم تطاحن متبادل، وليست الدولة سوى حيلة للمحافظة عليهم، وهم في هذه الحالة، بقدر المستطاع، وفي الوقت ذاته العمل على صيانة السلام والأمن وضمان الملكية الخاصة ولا شك أن نظرتهم تجسد شيئاً من الحقيقة والقيمة حتى أن المذهب الفردي عند مفكرين من أمثال «جون لوك» لابد من ضمه إلى النظرية العامة عن الدولة التي اعتنقها

---

(١) ربما نظر القاريء بعجب إلى موقف المؤلف وميله إلى النظام الشمولي عند أفلاطون ـ بحجة الأخلاق والفضيلة ـ وتفضيله له بل وجعله «نظرة أعلى» من النظام اللبرالي. وقد يزول جانب من العجب إذا ما تذكرنا أن «كوبلستون» هو أحد آباء الكنيسة الكاثوليكية، وهو كعادة رجال الدين يؤمنون بالدولة «الفاضلة» ـ أعني أنهم ينظرون إلى الحياة السياسية للإنسان نظرة«أخلاقية». يترتب عليها في الحال قيام الحكم الشمولي المطلق. في حين أن الدولة اللبرالية ـ التي ينظر إليها المؤلف نظرة دونية ـ لا تهتم إلا بحياة الناس على هذه الأرض، وفي هذه الدنيا، ومن ثم فهي تعني بحقوقهم وتحاول جهد الطاقة تنمية ملكاتهم ومواهبهم... الخ أما الأخلاق فهي تعتبرها سلوكاً فردياً خاصاً بصاحبه ـ كالتدين تماماً ـ لا تهتم به إلا بمقدار ما يلحق الضرر والأذى بالآخرين. وقد عالجنا هذا الموضوع في شيء من التفصيل في كتابنا «الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم» (المترجم).

(٢) هيجل «فلسفة الحق» فقرة ٢٩٩، وفقرة ١٨٥ . ترجمة برفسور س. و . درايدان (الناشر جورج بل وأولاده عام ١٨٩٦) [المؤلف].

وراجع ترجمتنا لكتاب «هيجل أصول فلسفة الحق» ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥ ، وكذلك ص ٥٦٦ ـ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

فلاسفة اليونان العظام. وفضلاً عن ذلك فإن الدولة التي تضم معاً جميع جوانب الحياة الإنسانية لابد أن تعترف أيضاً بوضع وحقوق المجتمع الأعلى (الذي يعلو على الطبيعة) ألا وهو: الكنيسة[1]. ومع ذلك فينبغي علينا أن نحرص أن لا نسمح مع التشديد على حقوق الكنيسة وأهمية الغاية العليا (التي تعلو على الطبيعة) للإنسان - أن تقودنا إلى التقليل من سلطة الدولة أو تشويه طابعها الذي هو أيضاً «المجتمع الكامل» الذي يجعل من غايته الرخاء الزمني للإنسان.

---

(١) هكذا يبدو واضحاً صريحاً السبب الذي من أجله يفضل المؤلف دولة أفلاطون الشمولية على الدولة الليبرالية - فالهدف إقامة في أساسه، وهي نظرة بالغة الخطأ والخطورة في آن معاً (المترجم).

"الفصل الرابع والعشرون"

"فزيقا أفلاطون"

(١) النظريات الفزيقية عند أفلاطون معروضة في محاورة «طيماوس» التي هي المحاورة «العلمية» الوحيدة لأفلاطون، والتي ربما كتبها عندما بلغ السبعين من عمره. وهي مخصصة لتكون العمل الأول في ثالوث هو «طيماوس»، «أقريثاس» Critias هرموكريتس Hermocrates[١]. وتروي «طيماوس» قصة تكوين العالم المادي ومولد الإنسان والحيوان. أما «أقريثاس» فتروي كيف هزم الأثينيون الأوائل [الذين عاشوا في الزمن الغابر] ـ الغزاة القادمين من أطلنطا الأسطورية[٢]. ثم دمرتها بعد ذلك الفيضانات والزلازل. ويظن أن محاورة «هرموكريتس» كانت تصور تصويراً مثالياً مولد الثقافة اليونانية، من جديد، وتنتهي باقتراحات أفلاطون بشأن الإصلاحات المقبلة. ومن ثم فالدولة اليوتوبية أو «جمهورية» سقراط[٣]. لابد أن تكون قد عُرضت في محاورة «أقريثاس» كشيء قد تحقق في الماضي، على حين أن الإصلاحات العملية للمستقبل لابد أن تكون قد اقترحت في محاورة «هرموكريتس». ولقد كتبت محاورة «طيماوس» بالفعل. أما محاورة «أقريتياس» فقد انقطعت قبل أن تكتمل، وتركت غير منتهية. في حين أن محاورة «هرموكريتس» فهي لم تكتب قط على الإطلاق. ومن المعقول تماماً ما قيل أن أفلاطون وقد شعر بتقدم عمره، عدل عن فكرة إتمام قصته الخيالية، التاريخية المنمقة، وأدرج في محاورة القوانين (الكتاب الثالث وما بعده) الكثير مما كان يود أن يقوله في محاورة «هرموكريتس»[٤].

---

(١) Tim 27 a b.

(٢) جزيرة أسطورية ـ تسمى الأطلنتيس .Atlantis ـ كتب عنها أفلاطون محاورة «أقريثياس» ـ واختلف الشراح في موقعها الجغرافي. ويقال إنها كانت توجد قرب أعمدة هرقل أي قرب مضيق جبل طارق، وقد نقلها «صولون» الحكيم والمشرّع عن كهنة مصر [المترجم].

(٣) 2G C 7 - e .

(٤) قارن تقديم بروفسور كورنفورد لطبعة «طيماوس».

لقد كتبت «طيماوس» كتمهيد لمحاورتين سياسيتين أخلاقيتين. وهكذا يكون من الصعب أن نكون على حق في تصوير أفلاطون على أنه اهتم فجأة وبشدة بالعلم الطبيعي في شيخوخته. والصواب على الأرجح أنه قد تأثر بالاهتمام العلمي المتزايد في الأكاديمية، ومن ثم فمن الصعب أن نشك في أنه شعر بضرورة أن يقول شيئاً عن العالم المادي مع شرح علاقته بعالم المثل. لكن ليس هناك مبرر حقيقي، لافتراض أن مركز اهتمام أفلاطون قد تعرض لتحول جذري من الموضوعات الأخلاقية ، والسياسية والميتافيزيقية إلى مشكلات العلم الطبيعي. فالواقع أنه يقول بصراحة في «طيماوس» أن تفسير العالم المادي لا يمكن أن يكون أكثر من «احتمال»، إذ ينبغي علينا أن لا نتوقع أن يكون دقيقاً أو حتى متسقاً ذاتياً تماماً[1]. وهي عبارة تشير بوضوح إلى أن الفزيقا (علم الطبيعة) في نظر أفلاطون لم تكن أبداً علماً دقيقاً أي علماً بالمعنى الصحيح. ومع ذلك فقدر من دراسة العالم المادي مطلوب للطابع الخاص لنظرية المثل الأفلاطونية فعلى حين أن الفيثاغوريين ذهبوا إلى أن الأشياء أعداد، فقد ذهب أفلاطون إلى أنها تشارك في الأعداد (محتفظاً بثنائيته) حتى أننا ربما كنا على حق إذا توقعنا منه تقديم بعض التفسيرات من وجهة نظر فزيقية عن طريقة هذه المشاركة.

لا شك أنه كان عند أفلاطون سبب آخر مهم لكتابة محاورة «طيماوس» وأعني به أن يعرض الكون المنظم على أنه عمل من أعمال العقل، وأن يبيّن أن الإنسان يشارك في العالمين معاً: عالم المعقول وعالم المحسوس فقد كان مقتنعاً أن «العقل ينظم الأشياء جميعاً» ولن يوافق على ما يقوله شخص حاذق (هل يقصد ديمقريطس؟) عندما يعلن أن كل شيء في «حالة اضطراب»[2]. بل على العكس: «إن النفس هي أقدم الأشياء جميعاً وأعظمها قدسية»، وأن «العقل هو الذي ينظم الكون»[3]. ومن ثم فأفلاطون يعرض علينا في محاورة «طيماوس» صورة نظام عقلي للأشياء جميعاً، يقوم بها العقل Mind كما يعرض الأصل الإلهي لخلود النفس الإنسانية (مثلما أن الكون بأسره يشتمل على ثنائية

---

(١) CF 97 d 5 - 28 a . 4 and 29 b 3 - d 3.

وذلك نتيجة للثنائية الأبستمولوجية والأنطولوجية التي لم يتخل عنها أفلاطون قط.

(٢) Philebus, 28 C 6 - 29 a 5.

(٣) Laws 966 d 9 - e 4.

العقلي والأزلي من ناحية، والحسي والعابر من ناحية أخرى، فكذلك الإنسان ـ العالم الصغير ـ يشتمل على ثنائية الأزلي أو النفس ـ التي تنتمي إلى دائرة الحقيقة، والبدن الذي يفنى ويزول). وهذا العرض للعالم على أنه عمل من أعمال العقل الذي يشكل العالم المادي وفقاً للنموذج المثالي؛ يؤلف مقدمة ممكنة للمعالجة الممتدة المقترحة للدولة، التي ينبغي أن تتشكل على نحو عقلي وتنظّم طبقاً للنموذج المثالي بحيث لا تُترك لعبة في يد «الصدفة» أو الأسباب اللاعقلية.

(٢) لو كان أفلاطون ينظر إلى أن نظرياته الفزيقية بوصفها «تفسيراً محتملاً»..؟ فهل نحن مضطرون عندئذ لمعالجة العمل كله على أنه «أسطورة»..؟ أولاً وقبل كل شيء: نظريات «طيماوس» سواء كانت أسطورة أم لا، لابد أن تؤخذ على أنها نظريات أفلاطون، ويتفق كاتب هذه السطور تماماً مع رفض برفسور «كورنفورد .Cornford» لفكرة بروفسور أ. تايلور القائلة بأن محاورة «طيماوس» هي «تزييف» من جانب أفلاطون وهي عبارة عن «فيثاغورية القرن الخامس»، «محاولة متعمدة لدمج الديانة الفيثاغورية والرياضيات مع بيولوجيا أنبادقليس»[١] حتى أنه «من غير المحتمل أن يشعر أفلاطون بأنه مسئول عن التفصيلات التي يقولها أي متحدث عن نظرياته». وبمعزل عن انعدام احتمال الكذب من جانب فيلسوف كبير وأصيل وقد تقدّم في السن فعلاً، فكيف نفسر أن أرسطو وثاوفراسطس وغيرهما من القدماء ـ كما أشار كورنفورد ـ قد تركونا بغير إشارة للطابع المزيف لهذا الكتاب؟ فلو أن ذلك كان طابعه الحقيقي، لما جهلوا جميعاً هذه الواقعة. وهل يمكن لنا أن نفترض أنهم لو كانوا على وعي بهذه الواقعة المهمة، للزموا جميعاً الصمت المطبق بصددها؟. إن من المبالغ فيه جداً أن يطلب منا أن نعتقد أن الطابع الحقيقي لـ «طيماوس» قد انكشف لأول مرة في القرن العشرين. ومن المؤكد أن أفلاطون استعار أفكاراً من فلاسفة آخرين (لا سيما من الفيثاغوريين) إلا أن نظريات طيماوس هي نظريات أفلاطون نفسه سواء استعارها أم لا.

وثانياً: على الرغم من أن النظريات التي جاءت على لسان «طيماوس» هي روايات أفلاطون نفسه، فإنها تشكل ـ كما رأينا ـ تفسيراً «محتملاً»، وينبغي أن لا تؤخذ على أنها

---

(١) Acommentary on Plato's Timaeus p. 18 - 19.

تعني تفسيراً علمياً دقيقاً، وذلك بسبب واقعة بسيطة جداً هي أن أفلاطون لم يعتبر مثل هذا التفسير العلمي الدقيق ممكناً. فهو لم يقل فقط أنه ينبغي علينا أن نتذكر «أننا بشر فحسب» وبالتالي ينبغي أن نقبل «القصة المحتملة ولا نبحث عن شيء أكثرمن ذلك»[١]. وهي كلمات ربما تتضمن أن «الهشاشة البشرية» هي التي تجعل العلم الطبيعي الحق مستحيلاً. لكنه يواصل أبعد من ذلك طالما أنه يشير صراحة بشأن هذه الاستحالة للعلم الطبيعي الدقيق «إلى طبيعة الموضوع» أن تفسير ما هو محتمل فحسب «لن يكون هو نفسه إلا تفسيراً محتملاً»[٢]. «والحقيقة بالنسبة للاعتقاد والظن هي الوجود بالنسبة للحدوث والصيرورة»[٣]. وهكذا تعرض النظريات على أنها «محتملة» أو مرجحة، إلا أن ذلك لا يعني أنها «أسطورية» بمعنى أنها مخصصة عن وعي لترمز إلى نظرية أكثر دقة، لسبب أو لآخر، لا يريد أفلاطون أن ينقلها لنا. فربما كانت هذه السمة ـ أو تلك ـ رمزية واعية «لـ «طيماوس» إلا أن علينا أن نقول مزايا كل حالة وما تستحقه، ولا يبرر لنا ذلك أن نرفض ببساطة كل فزيقا أفلاطون على أنها «أسطورة». إنه لأمر مختلف أن تقول: «إنني لا أعتقد أنه يمكن تقديم تفسير دقيق للعالم المادي، إلا أن التفسير التالي محتمل، أو أكثر من محتمل، عن غيره من التفسيرات» ـ عن أن تقول «سوف أعرض التفسير التالي على أنه تعبير أسطوري، رمزي، وتصويري لتفسير دقيق أقترح أن أحتفظ به لنفسي». بالطبع لو أننا قلنا صراحة أن كلمة «محتمل» تعادل كلمة «أسطوري» لكانت «طيماوس» يقيناً أسطورة، لكنها ليست أسطورة (في عمومها على الأقل) لو كنا نعني بالأسطورة عرضاً رمزياً تصويرياً لحقيقة يمكن للمؤلف إدراكها بوضوح لكنه يحتفظ بها لنفسه. ولقد بذل أفلاطون كل ما يستطيع من جهد لكي يقول ذلك.

(٣) بدأ أفلاطون في تقديم تفسير لنشأة العالم، إن العالم الحسي هو عالم الصيرورة «وما يصير لابد بالضرورة أن يصير من خلال فاعل ما أو سبب ما»[٤]. والفاعل المقصود

---

(١) Tim. 29 d 1 - 5.

(٢) على اعتبار أن العالم الحسي «حادث» أو «ممكن» أو «محتمل»، فلابد من ثم أن يكون تفسيره، أو الحديث، عنه «محتملاً» أيضاً (المترجم).

(٣) Tim. 29 C 1 - 3.

(٤) 28 C 2 - 3.

هنا هو «الصانع» الذي «تولى أمر»[1] كل ما كان في حالة مضطربة وغير منتظمة، ثم نقله إلى حالة النظام مشكلاً العالم المادي طبقاً لنموذج مثالي أزلي ، ثم صاغه في «كائن حي ذي نفس وعقل»[2]. على غرار الكائن الحي المثالي أعني المثال الذي يحتوي بداخل ذاته «على جنس الآلهة السماوية، والأشياء المجنحة التي يمكن أن تطير في الهواء، وكل ما يعيش في الماء، وكل مايدب بقدمه على الأرض اليابسة»[3]. ولما لم يكن هناك سوى كائن حي واحد مثالي، فإن الصانع لم يخلق سوى عالم واحد[4].

(٤) ما هو دافع الصانع ليخلق ذلك كله؟ لقد كان الصانع خيّراً «وقدأراد أن تجيء جميع الأشياء قريبة الشبه منه هو نفسه بقدر المستطاع» مقتنعاً بأن حالة النظام أفضل من كل وجه من حالة الفوضى، فصاغ كل شيء على أفضل وجه[5]. ولقد كان مقيداً بالمادة الموجودة تحت تصرفه، إلا أنه صاغها بأفضل قدر مستطاع، جاعلاً منها «أكمل وأحسن شيء ممكن».

(٥) كيف يمكن لنا أن ننظر إلى شخصية «الصانع»؟ لابد لنا على الأقل أن نستحضر العقل الإلهي الذي يعمل في العالم. لكنه ليس الإله الخالق. ويتضح من محاورة «طيماوس» أن الصانع «تولى» أمر المادة الموجودة من قبل وبذل جهده فيها: فمن المؤكد أن أفلاطون لم يقل أنه خلقه من العدم. يقول: «إن نشأة هذا الكون Cosmos جاء نتيجة لامتزاج، وتضافر العقل والضرورة»[6]. وتسمى الضرورة أيضاً «بالسبب الشارد Errant Cause..». ومن الطبيعي أن توحي لنا كلمة الضرورة بسيطرة قانون ثابت، لكن ليس ذلك هو ما كان يعنيه أفلاطون على وجه الدقة. وإذا ما أخذنا وجهة نظر ديمقريطس أو أبيقور عن الكون الذي بنى العالم بناء عليها من ذرات دون مساعدة العقل. ولدينا مثال لما كان يعنيه أفلاطون بالضرورة وهو «اللاغرض» الذي لم يشكله العقل، ولو أننا وضعنا في

---

(١) 30 a 3 - 4.
(٢) 30 b 1 - C 1.
(٣) 39 e 3 - 40 a 2.
(٤) 31 a 2 - b 3.
(٥) 29 e 3 - 30 a 6.
(٦) 47 e 5 - 48 a 2.

ذهننا أيضاً أن العالم ـ في المذهب الذري مدين بأصله «للصدفة»، صدفة تصادم الذرات، استطعنا أن نفهم بسهولة أكثر كيف استطاع أفلاطون أن يربط بين الضرورة والصدفة أو «السبب الشارد» وربما بدا لنا ذلك على أنهما لفظان متضادان، إلا أنهما كانا عند أفلاطون لفظين متقاربين ومتشابهين، طالما أنهما معاً يدلان على شيء لا يشارك فيه العقل والغرض الواعي. ومن هنا استطاع أفلاطون أن يتحدث عن أولئك الذين يعلنون أن العالم نشأ «لا بفعل العقل، أو أي إله، ولا من الفن، بل من الطبيعة والصدفة»، أو من الضرورة[١]. ويصف أرسطو مثل هذه النظرة إلى الكون بأنها تنسب «التلقائية» إلى العالم[٢]. فبمقدار ما ترجع الحركة إلى حركة سابقة لذرة أخرى، فإن المرء يستطيع أن يقول إن العالم يعود إلى الضرورة. ومن ثم كانت الأفكار الثلاثة عن «التلقائية». و«الصدفة»، و«الضرورة» أفكاراً متحالفة، فالعناصر إذا ما تركت لنفسها ـ إنْ صحَّ التعبير ـ تسير سيراً تلقائياً أو بالصدفة أو بالضرورة، تبعاً لوجهة النظر التي نأخذ بها؛ لكنها لا تخدم الغرض Purpose ما لم يتدخل عمل العقل. ومن ثم يستطيع أفلاطون أن يتحدث عن العقل الذي «يغوي» الضرورة أي يجعل العناصر «العمياء» تخدم الخطة والغرض الواعي، حتى ولو كانت المادة عنيدة أو صعبة المراس ولا يمكن أن تتبع تماماً عمل العقل.

الصانع، إذن، ليس هو الإله الخالق. ومن المرجح جداً، أكثر من ذلك، أن أفلاطون لم يفكر أبداً في «العماء ..Chaos» على نحو ما يوجد، كواقعة فعلية، بمعنى أنه كانت هناك حقبة تاريخية كان فيها العالم في «عماء» مضطرب فحسب. ولقد كان ذلك على أية حال تراث الأكاديمية مع بعض الأصوات القليلة المعارضة (بلوتارك، وأتيكوس). صحيح أن أرسطو أخذ تفسير تكوين العالم الموجود في محاورة «طيماوس» على أساس أنه تكوين في الزمان (أو على الأقل انتقده على أساس هذا التأويل) إلا أنه ذكر صراحة أن أعضاء الأكاديمية أعلنوا أنهم في وصفهم لتكوين العالم لم يفعلوا ذلك إلا بهدف العرض فحسب كيما يفهم العالم دون افتراض أنه ظهر حقاً إلى الوجود[٣]. ولقد قدّم

---

(١) Laws 889 C 4 - 6.

(٢) physics. B. 4 196 a 25.

(٣) De Caelo. 279 b 33.

«برقلس» من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة هذا التأويل[١]. وكذلك سمبيكوس[٢]. ولو صحَّ هذا التأويل لكان الصانع لا يزال أقل من يشبه الإله الخالق: فهو رمز للعقل الذي يعمل في العالم، ملك السماوات والأرض في محاورة «فيلابوس»[٣]. وعلينا أن نلاحظ، فضلاً عن ذلك، أن أفلاطون «يؤكد في محاورة «طيماوس» نفسها أن اكتشاف صانع هذا العالم وأبيه عمل شاق، ويستحيل على مكتشفه أن يفضي باكتشافه إلى الجميع»[٤]. لكن إذا كان الصانع شخصية رمزية، فربما كانت أيضاً التفرقة الحادة الموجودة في «طيماوس» بين الصانع والمثل ليست سوى تمثيل تصويري. ولقد ملتُ في معالجتي للمثل ـ نحو ما قد يسمى بتأويل الأفلاطونية المحدثة للعلاقة بين العقل والمثل والواحد، لكني سلَّمت بأن المثل ربما كانت أفكار العقل أو الروح. وعلى أية حال فليس من الضروري أن نفترض أن صورة الصانع بوصفه صانعاً إلهياً خارج العالم، ويتميز تماماً كذلك عن المثل ـ لابد أن تؤخذ بحرفيتها.

(٦) ما الذي تولى الصانع «أمره»؟ يتحدث أفلاطون عن «القابل أو الوعاء أو الحاضنة» ـ إنْ صحَّ التعبير ـ لكل صيرورة»[٥]. ثم يصفها بعد ذلك بأنها «المكان أو المحل الدائم الذي لا يقبل الفساد ويوفر مقراً لجميع الأشياء التي تظهر إلى الوجود، لكنه هو نفسُه لا تدركه الحواس، وإنما بنوع من الاستدلال المختصر، وهو أمر لا يكاد يصدَّق»[٦]. يظهر من ذلك أن المكان أو المحل ليس هو الذي صُنعت منه المواد الأولى لكن الذي تظهر فيه فحسب . صحيح أن أفلاطون يقارن بينه وبين الذهب الذي يشكل منه الإنسان الأشكال المختلفة[٧]. إلا أنه يستمر فيقول إن المكان أو المحل «لا يتخلى قط

---

(١) i. 382, iii. 273 .

(٢) Phys. 112 2, 3.

(٣) 28 C 7 - 8.

(٤) 28 C 3 - 5.

(٥) 49 a 5 - 6.

(٦) 62 a 8 - b2.

(٧) 50 a 5 - b5.

عن طابعه، فهو يتقبل على الدوام جميع الأشياء، لكنه لا يتخذ بأية طريقة كانت أي طابع يشبه الأشياء التي تدخل فيه»[1]. فمن المرجح إذن أن لا يكون المكان أو المحل الذي صُنعت منه الصفات أو الكيفيات الأولى، وإنما التي ظهرت فيه.

ويلاحظ أفلاطون أن العناصر الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) لا يمكن أن تسمى جواهر طالما أنها تتغير باستمرار: «إنها تفلت منا دائماً، ولا تنتظر حتى نصفها بأنها «هذا» أو «ذاك» أو بأية عبارة تظهرها على أنها ذات وجود دائم..»[2]. ومن هنا فإننا نسميها بالأحرى <u>صفات أو كيفيات</u> تظهر في المكان أو المحل «إذ فيه تظهر كلها باستمرار، تظهر ثم تختفي منه»[3]. وهكذا «يتولى» الصانع أمر: (أ) المحل الذي هو «نوع من الأشياء لا يرى ولا طابع له، يتقبل جميع الأشياء، ويشارك في العقل بطريقة محيّرة جداً، ويصعب جداً إدراكها»[4]. (ب) الصفات أو الكيفيات الأولية التي تظهر في هذا الوعاء التي يصوغها الصانع، أو يصنعها على غرار المثل.

(٧) يُضفي الصانع أشكالاً هندسية على العناصر الأربعة الأولى. ويعتقد أفلاطون أن الأشياء جميعاً ترتد في النهاية إلى مثلثات، وهو يختار منها نوعين: المثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين (نصف المربع). والمثلث القائم الزاوية غير المتساوي الأضلاع (نصف متساوي الأضلاع) تلك هي التي صنعت منها أشكال الأجسام الجامدة المربعة والمتساوية الأضلاع[5]. (ولو تساءل أحد لماذا جعل أفلاطون البداية من المثلثات فسوف يجيب : «أن المباديء التي تسبق هذه فالله وحده هو الذي يعلمها، وكذلك المقرّبون منه»[6]. وهو يشير في محاورة «القوانين» أنه عندما نبلغ البعد الثالث من الأشياء «عندئذ يصبح من الممكن للحواس إدراكها»[7]. ومن ثم فيكفي أن نبدأ بالسطح والبعد الثاني ونترك العناصر الأسبق). هكذا تكونت الأجسام فخصصت الصورة المكعبة

---

(١) 50 b 7 - c 2.

(٢) 49 e 2 - 4.

(٣) 49 e 7 - 60 a 1.

(٤) 51 a 7 - b1.

(٥) CF 53 C 4FF.

(٦) 53 d 6 - 7.

(٧) Laws . 894 a 2 - 5.

للتراب (لأنه لا يتحرك أو هو أصعبها في الحركة) والشكل الهرمي للنار (لأنها أكثرها حركة «وأطرافها حادة، وهي أمضاها من كل وجه»، والثماني أسطح للهواء، والعشرون وجهاً للماء[١]. وهذه الأجسام تبلغ من الصغر حداً يجعلنا لا نستطيع إدراك الواحدة منها، رغم أننا نستطيع إدراكها إذا ما تكدست في كتلة.

ويمكن للأجسام الأولية أو الجسيمات، أن تتحول الواحدة منها إلى الأخرى، فالماء يمكن أن ينحل أو ينفكك إلى المثلثات التي يتركب منها، بفعل النار، ويمكن لهذه المثلثات أن تعود فتتجمع من جديد في المكان في شكلها السابق أو في أشكال أخرى مختلفة. باستثناء التراب لأنه ـ على الرغم من أنه يمكن أن ينحل أو يتفكك، فإن المثلثات التي يتكون منها هي خاصة به هو وحده (وهو يتركب من مثلثات متساوية الأضلاع أو نصف مربع، تنشأ عنها الأجسام المكعبة) ـ ومن هنا فإن جسيمات التراب «لا يمكن أن تتحول إلى أي نوع آخر»[٢]. ويعترض أرسطو على هذا الاستثناء الذي يستبعد التراب، ويقيم اعتراضه على أساس أنه استثناء غير معقول، ولا تدعمه الملاحظة[٣]. (وأفلاطون يتحدث عن هذه الجسيمات على أنها «حركات أو قوى»، وفي حالة انفصالها فإنها تظل محتفظة ببقايا من طبيعتها الخاصة»[٤]. ومن هنا فقد ذهب ريتر Ritter إلى أن «المادة يمكن تعريفها بأنها ما يعمل في مكان»[٥] وتظهر الجواهر كما نعرفها من العناصر الأولية، فالنحاس ـ مثلاً ـ ينشأ من نوع برّاق من الماء ومن أنواع جامدة «محتوياً على جسم من التراب» وعندما يبدأ الجوهران في الانفصال مرة أخرى بفعل الزمن، يظهر بذاته على السطح، ويُسمّى صدأ النحاس[٦]. غير أن أفلاطون يلاحظ أن إحصاء نشأة الجواهر

(١) 55 d CFF.

(٢) 56 d 5 - 6.

(٣) De Caelo, 306 a 2.

(٤) 53 b 2.

(٥) Essence, P. 261.

(٦) 59 C 1 - 5.

وتكوينها وطبيعتها ليس سوى «خلق جديد» وهي تسلية معقولة للراحة والاستجمام «نقوم بها لتقدم لنا متعة بريئة»[١].

(٨) ويصور أفلاطون «الصانع» على أنه يخلق «نفس العالم» (على الرغم من أنه من غيرالمحتمل أن يكون أفلاطون يقصد ذلك حرفياً، لأنه يذهب في محاورة «فايدرس» إلى أن النفس غير مخلوقة)[٢]. وهي مزيج مركب من (أ) وجود متوسط (وهو متوسط بين وجود المثل الذي لا يقبل القسمة والوجود الذي يقبل القسمة: صيرورة الأشياء الحسية الخالصة) ـ (ب) تشابه متوسط. (جـ) اختلاف متوسط[٣].

ولما كانت الأنفس الخالدة قد صاغها «الصانع» من نفس العناصر التي تتكون منها نفس العالم (أو روح العالم)[٤]، فإنه ينتج عن ذلك أن نفس العالم والأنفس الخالدة تشارك في العالمين معاً: العالم الثابت الذي لا يتغير ـ بمقدار ما تكون معقولة وخالدة ـ وفي العالم المتغير من حيث إنها هي نفسها حية ومتغيرة. وللنجوم والكواكب أنفس عقلية هي الآلهة السماوية[٥]، التي صنعها الصانع وخصص لها مهمة تشكيل الأجزاء الفانية من النفس البشرية والجسم البشري[٦]. ولابد أن يظهر لنا من محاورة «فايدروس» أن الأنفس البشرية لم يكن لها قط بداية حقيقية، ويفسر برقلس أفلاطون بهذا المعنى ـ رغم أن من الصواب أن نقول إن المسألة تركت في محاورة «القوانين» مفتوحة للنقاش[٧].

بالنسبة لآلهة اليونان التقليدية ـ التي روى الشعراء أنسابها ـ فإن أفلاطون يلاحظ أن «معرفة سلالة الآلهة عمل فوق طاقتنا» ولهذا فمن الأفضل «أن نتبع العادة المألوفة»[٨] ويبدو أن أفلاطون «لا أدري» بالنسبة لوجود آلهة تشبه البشر[٩]. لكنه لم يرفضها تماماً،

---

(١) 59 C 5 - d2.

(٢) 246 a 1 - 2.

(٣) 35 a 1 FF.

(٤) 41 d 4FF.

(٥) 39 e 10 - 42 a 1.

(٦) CF 41 a 7 - d3, 42 d 5 - e 4.

(٧) 781 e 6 - 782 a3.

(٨) Tim. 40 d 6 - 41a 3.

(٩) CF. Phaedrus 246 C.

فهو يتصور - في ملحق القوانين - وجود أرواح غير منظورة (وهي التي لعبت دوراً كبيراً في الفلسفة اليونانية التي تلت أرسطو) فضلاً عن الآلهة السماوية. ومن ثم فإن أفلاطون يعتنق الديانة التقليدية، ثم أنه لا يثق كثيراً في القصص التي تتحدث عن توالد الآلهة وأنسابها في الديانة اليونانية. كما كان على الأرجح يتشكك فيما إذا كانت حقاً موجودة في الصورة التي تصورتها فيها الديانة الشعبية اليونانية.

(٩) بعد أن شكّل الصانع الكون أراد أن يجعله متشابهاً أكثر مع نموذجه أو مثاله: الكائن الحي أو الوجود. والأخير أزلي، غير أن «هذا الطابع [طابع الأزلية] لم يكن من الممكن أن يهبه [الصانع] تماماً للأشياء الحادثة، ففكر أن يصنع صورة متحركة للأزلية، وفيما كان يزيّن السماء، صنع للأزل الباقي في وحدته، صورة أزلية تجري على سنّة العدد، وهو ما سميناه بالزمان»[١]. فالزمان هو حركة الكرة، وأعطى الصانع للإنسان الشمس المنيرة ليقدّر عن طريقها وحدة الزمن، فنورها - بالنسبة للأجرام السماوية الأخرى - مكّن الإنسان من التمييز بين الليل والنهار.

(١٠) وليس في استطاعة المرء أن يدخل في تفصيلات عن تكوين الجسم البشري وقواه أو تكوين الحيوانات... الخ. إذ يكفي أن نشير إلى أن أفلاطون يشدد على الغائية على نحو ما يبدو في ملاحظته الطريفة «أن الآلهة اعتقدت أن الإمام أكرم من الخلف وأحق بالرئاسة، فجعلت القسط الأكبر من حركة سيرنا في هذا الاتجاه..»[٢].

والنتيجة هي أن الحديث عن تكوين العالم ككل «قد وصل إلى نهايته، بما فيه من كائنات حية، خالدة أو فانية، وهكذا أصبح هذا العالم مخلوقاً حياً مرئياً يشمل بداخله جميع الأشياء المرئية، وصورة عقلية، وإلهاً يمكن إدراكه، عالياً في عظمته وامتيازه، وفي جماله وكماله، هذه السماء واحدة وفريدة في نوعها»[٣].

---

(١) Tim. 37 d 3 - 7.

(٢) 45 a 3 - 5.

(٣) Tim. 92 C 5 - 9.



" الفصل الخامس والعشرون "

"الفن"

أولاً: الجمال

(١) هل كان لدى أفلاطون أي تقدير لجمال الطبيعة؟ لا توجد لدينا مادة متوفرة نستطيع منها أن نكوّن رأياً، غير أن هناك وصفاً لمنظر طبيعي في بداية محاورة «فايدروس»(١) وهناك بعض الملاحظات الأخرى المماثلة في بداية محاورة «القوانين»(٢)، رغم أن جمال المنظر في الحالتين يُقدّر من وجهة نظر نفعية كمكان للراحة أو جلسة للنقاش الفلسفي(٣). أما الجمال البشري فقد كان أفلاطون يقدّره بالطبع.

(٢) أكان لدى أفلاطون أي تقدير للفن الجميل؟ (ويظهر هذا السؤال بسبب طرده لكُتاب الدراما وشعراء الملاحم من الدولة المثالية لأسباب أخلاقية مما قد يعني أنه كان يفتقر إلى أي تقدير حقيقي للأدب والفن). لقد طرد أفلاطون معظم الشعراء من الجمهورية لاعتبارات ميتافيزيقية. بل قيل ذلك لاعتبارات أخلاقية. وليس ثمة حاجة إلى القول بأن أفلاطون كان مغرماً تماماً بسحر مؤلفاتهم. على حين أن كلماته في بداية الجمهورية (٣٩٨) لن تبدو تهكمية تماماً، إذ يؤكد سقراط في الفقرة رقم ٣٨٣ من نفس المحاورة «على الرغم من إطرائنا لهوميروس في أمور كثيرة، فهناك أمر لا نقره عليه، وهو الحلم الذي بعثه زيوس في نفس أجاممنون..». وهو كذلك يجعل سقراط يقول: «سأصرح لكم برأيي، وذلك على الرغم مما كنتُ أشعر به منذ صباي من حب واحترام

---

(١) 230 b 2FF.

(٢) 625 b 1 - C2.

(٣) قارن «إنه لأجمل مكان تقودنا إليه! إن شجر الصنار هذا تمتد أغصانه في ساحة تساوي ارتفاعه وشجرة الخشخاش هذه ما أضخمها وما أعظم ظلها! إن المكان لفي أوج ازدهاره ولا يمكن أن يكون أكثر عطراً مما هو عليه.. إنه يطيب لي أن أستلقي بطول جسمي. ولك أن تتخذ الوضع الذي تراه أنسب كي تقرأ... الخ». «محاورة فايدروس» ـ ترجمة الدكتورة أميرة مطر ص ٤٣ ـ ٤٤ ـ دار المعارف بمصر (المترجم).

لهوميروس، الذي يبدو أنه كان المعلم والمرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة من شعراء التراجيديا. غير أن من الواجب ألا نحترم إنساناً أكثر مما نحترم الحقيقة. وعلى ذلك فسوف أصرح برأيي كما قلت..»[١]. ويقول أيضاً: «علينا أن نسلّم أن هوميروس كان أول الشعراء التراجيديين وأعظمهم، ومع ذلك فلنكن على ثقة، من أننا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس»[٢]. ويقول أفلاطون صراحة إذا ما أثبت الشعر وغيره من الفنون جدارته في أنه يستطيع أن يحتل مكانة في الدولة المُثلى: «فسوف نقابله بكل ترحاب إذ إننا ندرك ما له علينا من سحر، وكل ما في الأمر أننا نرفض أن يكون ذلك على حساب الحقيقة»[٣].

فإذا ما وضعنا هذه الملاحظات في ذهننا فسيبدو مستحيلاً أن نسجل أن أفلاطون كان بغير ذوق فني بالنسبة للآداب والفنون؛ فإنْ قيل إن إشادته وتقديره للشعراء ليست سوى إشادة شحيحة بالعرف السائد، فربما أشرنا إلى إنجازات أفلاطون نفسه الفنية؛ فإذا كان أفلاطون نفسه لم يبد أي درجة من روح الفنان فربما كان من الممكن القول بأن ملاحظاته حول سحر الشعراء كانت ترجع إلى العرف السائد فحسب وإنْ كانت تهكمية في نغمتها. لكن عندما نضع في ذهننا أن مؤلف «المأدبة»، و«فيدون» هو الذي يتكلم فمن الصعب أن نتوقع من أي شخص أن يؤمن أن إدانة أفلاطون أو على الأقل تقييده القاسي، للفن والأدب يرجع إلى انعدام الحساسية الجمالية.

(٣) ما هي نظرية الجمال عند أفلاطون؟ أما أن أفلاطون نظر إلى الجمال على أنه حقيقة موضوعية فذلك أمر يجاوز أي شك. إذ يفترض في محاورتي «هيباس الكبرى» و«المأدبة» أن جميع الأشياء الجميلة هي كذلك بسبب مشاركتها في الجمال الكلي، أو الجمال ذاته. ولهذا فعندما يسأل سقراط: «هل الجمال أيضاً شيء حقيقي» يجيب «هيباس» ـ «حقيقي، ولماذا السؤال؟»[٤].

---

(١) 595 b 9 - C 3.

(٢) 607 a 2 - 5.

(٣) 607 C 3 - 8.

(٤) H.M. 287 C 8 - d 2.

النتيجة الواضحة لمثل هذه النظرية أن هناك درجات للجمال. لأنه إذا ما كان هناك جمال حقيقي قائم بذاته، فإن الأشياء الجميلة سوف تقترب من هذا المعيار الموضوعي إنْ قليلاً أو كثيراً. وهكذا تدخل فكرة النسبية في محاورة «هيباس الكبرى» فأجمل أنواع القردة سيبدو قبيحاً، إذا ما قورن بالإنسان الجميل، «وقِدْر الثريد» سيكون قبيحاً إذا ما قورن بامرأة جميلة؛ والمرأة الجميلة ستكون بدورها قبيحة إذا ما قورنت بالجمال الإلهي. غير أن الجمال نفسه الذي تكون الأشياء جميلة بفضل مشاركتها فيه، لا يمكن أن نفترض أنه شيء «يمكن أن يقال عنه إنه قبيح بقدر ما هو جميل»[(١)]. أو أن نقول: «إن جانباً منه جميل، وجانباً منه قبيح. أو أنه في وقت ما يكون جميلاً، وفي وقت آخر لا يكون كذلك»، ولا يكون جميلاً بالنسبة لشيء قميئاً بالنسبة لشيء آخر. ولا يكون جميلاً في مكان قبيحاً في مكان آخر. ولا يكون جميلاً في تقدير بعض الناس قميئاً عند بعضهم الآخر «وإنما هو جمال أزلي مطلق فريد لا يوجد إلا بذاته»[(٢)].

وينتج من ذلك أن هذا الجمال الأقصى بما أنه مطلق ومصدر كل جمال مشارك، لا يمكن أن يكون شيئاً جميلاً، ومن ثم لا يمكن أن يكون مادياً، بل وجوداً غير مادي يجاوز الحس. وفي استطاعتنا أن نرى في الحال أنه إذا كان الجمال الحقيقي يجاوز الحس، فإن أعمال الفن الجميل وكذلك الأدب ـ بغض النظر عن أي اعتبار آخر ـ لابد أن تحتل درجة دنيا، نسبياً، في سُلّم الجمال ما دامت مادية، في حين أن الجمال ذاته غير مادي: إنها تتوسل بالحواس بينما الجمال المطلق يلجأ إلى العقل (والواقع أنه يلجأ إلى الإرادة العقلية لو وضعنا في اعتبارنا فكرة أفلاطون عن الحب Eros). ولن يشك أحد في جلال فكرة الصعود الأفلاطونية من الأشياء الحسية إلى «الجمال في ذاته الإلهي الخالص الفريد». غير أن نظرية الجمال الذي يجاوز الحس تجعل من الصعب جداً الوصول إلى تعريف للجمال (ما لم يكن تمثيلياً خالصاً) ينطبق على الجمال في كل تجلياته.

في محاورة «هيبياس الكبرى» يظهر تعريف يقول: «كل ما هو مفيد أو نافع فهو

---

(١) H.M. 289 C 3 - 5.

(٢) Sympos. 211 a 2 - b 2.

جميل»[1]. وهكذا تكون الكفاءة جمالاً. فالسفينة ثلاثية الطوابق القادرة على العمل ستكون جميلة بفضل كفاءتها. وكذلك ستكون المؤسسة الكفؤ جميلة بسبب كفاءتها. لكن بأي معنى عندئذ يكون الجمال الأقصى نافعاً أو مفيداً أو كفؤاً؟ ينبغي إذا ما أردنا أن تكون النظرية متسقة، أن يكون هو النفع المطلق أو الكفاءة المطلقة ـ وهي فكرة ربما يرى المرء أنه يصعب قبولها. ويبدي سقراط على أية حال تحفظاً حول هذا التعريف، فإذا كان الجميل نافعاً أو مفيداً، فهل هو نافع لغرض خير أم سيء أو لهما معاً؟ فهو لن يقبل أن يكون النافع لغرض شرير جميلاً، ومن ثم فلابد أن يكون ما هو نافع لغرض خيّر، ما يمكن أن يكون مفيداً حقيقة. لكن إذا كان الجميل هو ما يمكن أن يكون مفيداً أعني ما يؤدي إلى شيء خير، عندئذ لا يمكن أن يكون الخير والجمال شيئاً واحداً، أكثر من أن يكون السبب ونتيجته شيئاً واحداً. لكن لما كان سقراط غير قادر على قبول النتيجة التي تقول إن ما هو جميل ليس خيراً في نفس الوقت، فإنه يقترح أن يكون الجميل هو ما يثير المتعة للنظر أو السمع كالجميل مثلاً من البشر أو الألوان أو الصور أو التماثيل، وكذلك الأصوات الجميلة، والموسيقى، والشعر، والنثر. وهذا التعريف ليس متسقاً تماماً بالطبع مع خصائص الجمال الأقصى غير المادي، لكن بغض النظر عن هذه الواقعة، فهو ينطوي على صعوبة أخرى. فما يقدّم المتعة عن طريق البصر لا يمكن أن يكون جميلاً، ببساطة لأنه يأتي عن طريق البصر. ومن ثم فالنغمة الجميلة لا يمكن أن تكون جميلة، فالنغمة لا تكون جميلة بسبب أنها تقدم متعة لحاسة السمع، وإلا ففي هذه الحالة فإن التمثال الذي لا يُسمع لكنه يُرى لن يكون جميلاً ومن ثم فالموضوعات التي تسبب متعة جمالية للبصر أو السمع لابد أن يكون لها طابع مشترك مع ما جعلها جميلة، طابعاً ينتمي إليهما معاً. فما هو هذا الطابع المشترك.؟ أتكون «المتعة النافعة» ما دامت متعة البصر والسمع «هي أفضل المتع وأقلها ضرراً»؟ يقول سقراط: إذا صحّ ذلك لعدنا من جديد إلى الموقف القديم الذي يقول إن الجمال لا يمكن أن يكون خيراً، والخير لا يمكن أن يكون جميلاً.

إن القول بمثل هذا التعريف السابق للجمال لابد أن يتناقض مع الموقف الميتافيزيقي العام. فإذا كان الجمال مثالاً متعالياً. فكيف يمكن أن يكون هو ما يقدم المتعة لحاستي

(1) 295 C I FF.

البصر والسمع؟ ويقول أفلاطون في محاورة «فايدروس»: إن الجمال وحده ـ متميزاً عن الحكمة ـ يمتاز بأنه يتجلى للحواس[1]. لكن هل يتجلى من خلال ما هو نفسه جميل أم لا؟ لو كانت الأخيرة فكيف يمكن أن يتجلي حقيقة؟ ولو كانت الأولى فهل يكون التجلي الحسي جمالاً والتجلي الذي يجاوز الحس جمالاً ويتحدان في تعريف مشترك أم لا؟ ولو صحَّ ذلك فما هو هذا التعريف؟ والواقع أن أفلاطون لا يقدم لنا أي تعريف يغطي نوعي الجمال معاً. ويتحدث في «فيلابوس» عن المتعة الحقة بوصفها تنشأ من الأشكال والألوان والأصوات الجميلة. ويستمر ليفسر لنا أنه إنما يشير إلى «الخطوط المستقيمة والمنحنيات» وإلى تلك الأصوات النقية الناعمة التي تؤدي إلى نغمة نقية منفردة. وهذه ليست جميلة نسبياً لأي سبب آخر «وإنما هي جميلة في طبيعتها الخاصة ذاتها»[2]. وفي الفقرة التي نتحدث عنها يفرق أفلاطون بين المتعة التي تلحق بإدراك الجمال، والجمال ذاته، ولابد أن نقرأ كلماته مرتبطة بالعبارة التي تقول[3]: «التناسق والتماثل ينتقلان في كل مكان إلى الجمال والفضيلة». وذلك يعني أن الجمال يعتمد على الاعتدال والتناسق. وربما يقترب أفلاطون هنا أكثر من أي وقت من تقديم تعريف للجمال يمكن أن ينطبق على الجمال الحسي والجمال الذي يجاوز الحس. (ولا شك أنه يفترض وجودهما معاً، وأن أحدهما نسخة من الآخر). لكن لو أننا وضعنا في اعتبارنا الملاحظات عن الجمال المتناثرة في المحاورات، فمن المرجح أننا لابد أن نسلّم بأن أفلاطون تأرجح «بين عدد كبير من التصورات التي يمكن أن نقول من بينها إن توحيد الجميل مع الخير منتشر فيها»[4]. رغم أن التعريف الذي يقدمه أفلاطون في «فيلابوس» ربما كان أعظمها أهمية.

ثانياً: نظرية الفن عند أفلاطون

(١) يذهب أفلاطون إلى أن علينا أن نبحث عن أصل الفن في الغريزة الطبيعية للتعبير[5].

---

(١) 250 d 6 - 8.

(٢) 51 b 9 - C 7.

(٣) Phil 64 e 6 - 7.

(٤) Aesthetic by B. Croce PP 165 - 6 Trans by D. Aimslie Macmillan 1929.

(٥) CF. Laws 653 - 4. 672 b 8 - c 6.

(٢) والفن في جانبه الميتافيزيقي أو في ماهيته محاكاة أو تقليد. فالمثال هو النموذج الأساسي أو الأصل ، والموضوع الطبيعي هو التقليد. واللوحةالتي يرسمها الفنان للإنسان ليست سوى نسخة، ومحاكاة لإنسان جزئي طبيعي؛ فهي محاكاة للمحاكاة. غير أن البحث عن الحقيقة إنما يكون في المثال. وبالتالي فعمل الفنان يقف على بُعد مستويين من الحقيقة. ومن هنا فإن أفلاطون الذي كان مهتماً قبل كل شيء بالحقيقة، كان مضطراً للحط من قيمة الفن مهما كان شعوره بالجمال وغرامه بالتماثيل واللوحات والأدب. ولهذا جاءت النظرة التي تحط من الفن قوية في محاورة «الجمهورية» حيث طبقها على المصور (الرسام) والشاعر التراجيدي... الخ[١]. وأحياناً تأتي ملاحظاته مضحكة، إلى حد ما، كما هي الحال عندما يلاحظ أن المصور (الرسام) لا ينسخ الموضوعات بدقة طالما أنه يحاكي الظاهر وليس واقعة ما[٢]. فالمصور الذي يرسم سريراً يرسمه فقط من وجهة نظر معينة، على نحو ما تتبدى أمام حواسه في الحال. ويصور الشاعر: العلاج والحرب وما إلى ذلك، دون أن تكون لديه أية معرفة حقيقية بالأمور التي يتحدث عنها. والنتيجة هي «أن الفن القائم على المحاكاة لابد أن يكون على مسافة بعيدة عن الحقيقة»[٣]. «فهو يقل بدرجتين عن الحقيقة، ومن الممكن الإتيان به بسهولة، حتى ولو لم يكن المرء يعرف الحقيقة إذ إنه لا يخلق إلا وهماً لا أشياء حقيقية»[٤]. والإنسان الذي يهب نفسه لإنتاج هذه الظلال للطبيعة الحقيقية للأشياء إنما يقوم بصفقة خاسرة.

وتظهر في محاورة «القوانين» أحكام مقبولة إلى حد ما عن الفن، رغم أن أفلاطون لم يغير موقفه الميتافيزيقي. فعندما يقال «إن امتياز الموسيقى لا ينبغي تقديره على أساس ما تحتوي عليه من متعة حسية، فإن أفلاطون يضيف أن الموسيقى الوحيدة ذات الامتياز الحقيقي هي تلك التي تحاكي الخير»[٥]. وأيضاً «أولئك الذين يبحثون عن أفضل أنواع

---

(١) Rep. 597 C 11 and FF.

(٢) Rep. 597 e 10 FF.

(٣) Rep. 598 b 6.

(٤) Rep. 598 c 6 - 599 a 3.

(٥) Laws 668 a 9 - b 2.

الأغنية والموسيقى سيكون عليهم ألا يهدفوا إلى خلق الموسيقى التي تثير اللذة، بل إلى الموسيقى التي هي صحيحة، وحقيقة المحاكاة ـ كما بينا ـ إنما تكمن في إعادة إنتاج الشيء المقلّد طبقاً للنسب الكمية والكيفية في الموضوع الأصلي»[١]. وهكذا نجده لا يزال يتمسك بتصورالموسيقى كفن محاكاة («فكل إنسان سيوافق على أن المؤلفات الموسيقية هي كلها تقليدية أو تمثيلية»). لكنه سيوافق على أن المحاكاة أو التقليد سيكون «حقيقياً» ـ إذا ما ردَّ الشيء المقلّد بقدر المستطاع إلى وسطه الخاص. وهو على استعداد للتسليم بوجود الموسيقى أو الفن في الدولة ـ لا فقط لأغراض تربوية ـ بل أيضاً من أجل «المتعة البريئة»[٢]. إلا أنه لا يزال يؤكد نظرية المحاكاة في الفن. ومَنْ يقرأ الكتاب الثاني من «القوانين» لابد أن يتضح له أن فكرة أفلاطون عن المحاكاة ضيقة وحرفية إلى حد ما، (رغم أنه لابد، في رأيي) من التسليم أن جعل الموسيقى تقوم على المحاكاة يعني توسيع المحاكاة لتشمل الرمزية، والقول بأن الموسيقى محاكاة هو بالطبع نظرية مشتركة بين محاورتي «القوانين» و«الجمهورية». ومن خلال فكرة المحاكاة هذه يصل أفلاطون إلى خصائص الناقد الجيد الذي لابد (أ) أن يعرف ما المقصود بالتقليد أو المحاكاة. (ب) أن يعرف ما إذا كان «صحيحاً» أم لا . (جـ) أن يعرف ما إذا كان قد قام بتنفيذه جيداً من حيث الكلمات والإيقاع والوزن[٣].

علينا أن نلاحظ أن نظرية المحاكاة تشير إلى أن الفن له عند أفلاطون بالقطع، مجاله الخاص، في حين أن المعرفة تختص بالنظام المثالي وأن الإحساس بالنظام المدرك من الأشياء الطبيعية؛ وأن يختص الإحساس بنظام الخيال؛ فالعمل الفني هو نتاج الخيال، ويأخذ العنصر الانفعالي في الإنسان. وليس من الضروري أن نفترض أنّ طابع المحاكاة في الفن الذي يؤكده أفلاطون يدل أساساً على إنتاج جديد محض للصورة الفوتوغرافية، رغم أن كلماته عن المحاكاة «الصحيحة» تشير إلى أن ذلك هو كثيراً ما كان يفكر فيه. لأن الموضوع الطبيعي ـ من ناحية ـ ليس نسخة فوتوغرافية من المثال ما دام المثال ينتمي إلى

---

(١) 668 b 4 - 7.

(٢) Laws 670 d - 7.

(٣) Laws 669 a 7 - b 3.

نظام، وينتمي الموضوع الطبيعي الحسي إلى نظام آخر، حتى أننا يمكن أن ننتهي إلى القول بأن المماثلة التي يحتاج إليها العمل الفني ليست بالضرورة إعادة إنتاج محض للموضوع الطبيعي هو عمل من خلق الخيال. ومن ناحية أخرى فإن إصرار أفلاطون على طابع المحاكاة في الموسيقى يجعل من الصعب جداً ـ كما سبق أن ذكرت ـ أن نفترض أن المحاكاة تعني أساساً إعادة الإنتاج الفوتوغرافي المحض، وإنما هي بالأحرى رمزية خيالية، وهذا هو بالضبط السبب في أنها لا تؤكد الحقيقة ولا الكذب، فهي رمزية خيالية ترتدي ثوب الجمال وتخاطب الجانب الانفعالي في الإنسان.

انفعالات الإنسان مختلفة ومتنوعة بعضها نافع وبعضها ضار. ولابد للعقل أن يقرر ما الذي يُسمح به من الفن وما الذي يستبعد. والقول بأن أفلاطون سمح، قطعاً، بأشكال من الفن في الدولة في محاورة «القوانين»، يظهرنا على أن الفن يشغل دائرة جزئية من النشاط البشري لا يمكن ردّها إلى أي شيء آخر، وربما لا تكون دائرة عالية، إلا أنها في النهاية دائرة ما. ويظهر ذلك في الفقرة التي يلاحظ فيها أفلاطون ـ بعد أن يشير إلى الطابع النمطي للفن المصري ـ أنه «إذا ما استطاع شخص ما أن يكتشف الألحان الطبيعية بأية طريقة ـ فإنه يستطيع أن يردها إلى النظام والقانون دون أن يخالجنا أي شك في ذلك»[(١)]. إلا أننا لابد أن نسلّم أن أفلاطون لم يتبين، أو أنه إذا كان قد تبيّن، فإنه لم يعرض ذلك بشكل واف ـ الطابع النزيه الخاص بالتأمل الجمالي في ذاته. لقد كان معنياً أكثر بالنتائج التربوية والأخلاقية للفن، وهي نتائج لا شك أنها ليست وثيقة الارتباط بالتأمل الجمالي بما هو كذلك، لكنها رغم ذلك حقيقية ولابد أن يضعها أي شخص في اعتباره لا سيما إذا كان مثل أفلاطون يقدّر الامتياز الأخلاقي أكثر من الحس الجمالي[(٢)].

(٣) ويعترف أفلاطون أن وجهة النظر الشعبية عن الفن والموسيقى هي أنها موجودة لتقدم لنا المتعة، لكنها وجهة نظر لا يوافق هو عليها. فلا يمكن أن نحكم على شيء بمقاييس اللذة والمتعة عندما يقدُم لنا نفعاً أو أي حقيقة أو «تشابهاً» (إشارة إلى

---

(١) 657 b 2 - 3.

(٢) لمعالجة أوسع لفلسفة الفن عند أفلاطون، انظر مثلاً مقال بروفسور ج. كولنجود «فلسفة الفن عند أفلاطون» مجلة Mind عدد أبريل عام ١٩٢٥.

المحاكاة)، وإنما يوجد فحسب لما يصاحبه من سحر وفتنة[١]. والآن فإن الموسيقى تمثيلية تخيلية، والموسيقى الجيدة سوف تتضمن «حقيقة المحاكاة»[٢]. ومن ثم فإن الموسيقى، أو الموسيقى الجيدة على الأقل، بنوع مؤكد من «الحقيقة»، ولهذا فهي لا يمكن أن توجد فحسب لما يصاحبها من سحر وفتنة. أو أن يحكم عليها بمعيار اللذة الحسية وحدها. وقل الشيء نفسه عن الفنون الأخرى. والنتيجة هي أن الفنون المختلفة يمكن أن يُسمح بها في الدولة شريطة أن توضع في مكانها السليم، وتكون خاضعة لوظيفتها التربوية، وهذه الوظيفة هي التي تقدم متعة نافعة أو مفيدة. أما القول بأن الفنون لا تقدم متعة أو ينبغي لها ألا تقدم متعة، فهو قول لم يؤكده أفلاطون على الإطلاق: فهو يسمح أن يكون في المدينة «ما تقدمه ربات الفنون من تسلية وتثقيف..»[٣]. بل إنه يعلن «أن كل رجل وغلام، حراً كان أم عبداً، من الجنسين، والمدينة بأسرها، لا ينبغي أن يتوقفوا أبداً عن إمتاع أنفسهم بالترانيم التي سبق أن تحدثنا عنها، وأنه لابد أن يكون هناك نوع من التغيير والتنويع في هذه الترانيم، حتى نبعد عنها آثار التكرار، وحتى تظل شهية المغنين مفتوحة على الدوام لترانيمهم ويظل استمتاعهم بها قائماً أبداً»[٤].

لكن على الرغم من أن أفلاطون يسمح في محاورة القوانين «بالوظائف التي تقوم بالمتعة وإعادة الخلق» «المتعة البريئة»[٥]. فإنه يقيناً يشدد أكثر على الوظائف التربوية والأخلاقية ذات الطابع الذي يقدم المتعة المفيدة، وربما كان موقفه في محاورة «القوانين» أكثر تحرراً مما أبداه في محاورة «الجمهورية». وإن كان موقف أفلاطون الأساسي لم يتغير قط. كما أنه يشترط رقابة مشددة على الفن في المحاورتين على نحو ما رأينا عند معالجتنا للدولة. وفي الفقرة ذاتها التي يقول فيها إن من الواجب النظر بعين الاعتبار ما تقدمه ربات الفنون من تسلية وتثقيف، يتساءل عما إذا كان يسمح للشاعر: «أن يقوم

(١) Laws 667 d 9 - e 4.

(٢) 668 b 4 - 7.

(٣) 656 C 1 - 3.

(٤) 665 C 2 - 7.

(٥) Law, 670 d.

بتدريب جوقة المرنمين كما يشاء، دون اعتبار للفضيلة أو الرذيلة؟»[1]. وبعبارة أخرى لابد أن يحمل الفن المسموح به في الدولة تلك العلاقة البعيدة بالمثل («حقيقة المحاكاة عن طريق الموضوع الطبيعي»)، التي هي ممكنة فيما يخلقه الخيال. فإذا لم تكن له تلك العلاقة، فإن الفن لن يكون غير مفيد فحسب ، بل فناً سيئاً أيضاً. طالما أن كل فن جيد لابد أن ينطوي في نظر أفلاطون على «حقيقة المحاكاة» هذه. وهكذا يتضح من جديد أن للفن وظيفة خاصة به إن لم تكن وظيفة جليلة ما دام يشكل درجة من درجات السلّم التربوي، يلبي حاجة الإنسان (التعبير) ويقدم خلقاً من جديد وتسلية بريئة، بما أنه تعبير عن شكل معين من النشاط البشري ـ وهو الخيال الخلاق ـ (ورغم أنه خلاق فلابد أن يُفهم في ارتباطه بنظرية المحاكاة). ولا شك أن نظرية الفن عند أفلاطون موجزة وغير مقنعة. لكن يصعب أن يكون لدى المرء ما يبرر القول بأنه لم تكن لديه نظرية على الإطلاق.

ثالثاً: حاشية عن تأثير أفلاطون

نموذج أفلاطون مؤثر بذاته، فقد كانت حياته حياة رجل يكرس نفسه للحقيقة تماماً، لكي يبلغ ما هو ثابت وأزلي، وحق مطلق. وهو ما كان يؤمن به بثبات وإصرار، وعلى استعداد أن يسير مع العقل أينما سار كما كان يفعل سقراط. وهذه الروح هي التي حاول أن يطبع بها الأكاديمية، ليخلق مجموعة من البشر تحت سيطرة معلم عظيم ـ تكرس نفسها لبلوغ الحق والخير. لكن على الرغم من أن أفلاطون كان فيلسوفاً نظرياً عظيماً كرّس نفسه لبلوغ الحق في المجال العقلي ـ كما رأينا ـ فإنه لم يكن نظرياً محضاً أو منظّراً خالصاً. لقد حث الناس أن يجعلوا الفكر أعزّ ما يملكون وأن يكون هو النفس الخالدة نظراً لما كان يملكه من همّة أخلاقية عالية، واقتناع بحقيقة المعايير والقيم الأخلاقية المطلقة ـ كما حثهم على بذل الجهد لغرس الفضيلة التي ستجعلهم ـ هي وحدها ـ سعداء. وإذا ما قامت الحياة الخيرة أو الصالحة على أساس النموذج الأزلي المطلق فلابد أن تعيش فيما هو عام وخاص معاً، وأن يحققهما معاً في الفرد وفي الدولة. أما الأخلاق الخاصة النسبية فهي مرفوضة. وكذلك الموقف الانتهازي السطحي والأناني، موقف السياسي السوفسطائي أو نظرية «القوة هي الحق».

---

(١) Lawas, 656a 7 - b3.

وإذا كان ينبغي للإنسان أن يعيش حياته تحت سيطرة العقل، وفقاً للنموذج المثالي، فلابد له أن يعترف بالعمل الفعلي للعقل في العالم ككل. والإلحاد مرفوض رفضاً باتاً. فالنظام في العالم يُعزى للعقل الإلهي، فهو الذي ينظم الكون وفقاً لنموذج مثالي وخطة مثالية. ومن ثم فيما يتحقق في العالم الكبير كحركات الأجرام السماوية مثلاً، لابد أن يتحقق كذلك في الإنسان أو العالم الصغير. فإذا ما اتبع الإنسان العقل وكافح لتحقيق المثل الأعلى في حياته وسلوكه، فإنه يصبح شبيهاً بما هو إلهي، ويبلغ السعادة في حياته وفي مماته [العالم الآخر] ـ ولا ينبثق «العالم الآخر» عند أفلاطون من كراهيته لهذه الحياة، بل كان بالأحرى نتيجة لإيمانه الشديد بالطبيعة الحقيقية للمطلق والمتعالي.

(٢) ويمكن أن نلاحظ التأثير الشخصي لأفلاطون من الانطباع الذي تركه على تلميذه العظيم: أرسطو، تشهد على ذلك الأبيات التي كتبها في ذكراه(١):

يا له من رجل فذّ فريد،
ذلك الذي لا يرد اسمه على شفاه الأشرار،
بل ليس لهم الحق في الثناء عليه أو إطرائه،
ذلك أول مَنْ تجلى بوضوح [من بين الفانين]
في أقواله وأفعاله،
ذلك الرجل: أصبح فاضلاً وسعيداً في آن معاً،
واحسرتاه! لن يستطيع واحد منا أن يدانيه(٢)

غير أن أرسطو فصل نفسه تدريجياً عن بعض النظريات التي كان قد اعتنقها في البداية، لكنه رغم اهتمامه المتزايد بالعلم التجريبي، فإنه لم يتخل قط عن الميتافيزيقا أو

---

(١) لا شك أن أرسطو كان يجلّ أفلاطون إجلالاً كبيراً، وهذا واضح من إغداق الثناء عليه في مناسبات شتى، وهذه القصيدة التي يثني فيها على أفلاطون كانت «مرثية» وجهها أرسطو إلى «أوديموس Eudemus» قارن: مجموعة مؤلفات أرسطو (المؤلفات الكاملة) التي قام على نشرها بارنز وأصدرتها في مجلدين جامعة برنستون في الولايات المتحدة عام ١٩٨٥ ـ قارن المجلد الثاني ص ٢٤٦٣ (المترجم).

(٢) Arist Frag. 623 (Ross. 1870).

عن إيمانه بالحياة الخيّرة التي تتوجها الحكمة الحقة ـ وبعبارة أخرى: لم يتخل تماماً عن تراث أفلاطون، ولا يمكن التفكير في فلسفته بمعزل عن أعمال سلفه العظيم.

(٣) سوف أتحدث عن أفلاطونية الأكاديمية، والأفلاطونية المحدثة فيما بعد، فلقد أثّرت الأفلاطونية ـ من خلال الأفلاطونية المحدثة ـ في القديس أوغسطين، وفي فترة المخاض للفكر الوسيط، ومع أن القديس توما الأكويني ـ أعظم الأسكولائيين ـ تبنى أرسطو الذي أطلق عليه اسم «الفيلسوف» فإن في مذهبه أفكاراً كثيرة يمكن تعقبها حتى نصل في النهاية إلى أفلاطون ـ أكثر مما نصل بها إلى أرسطو. وفضلاً عن ذلك فقد حاولت الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا في عصر النهضة أن تجدد التراث الأفلاطوني، في حين أننا يمكن أن نرى تأثير «الجمهورية الأفلاطونية» في «يوتوبيا» توماس مور، وكتاب كامبانيلا «مدينة الشمس».

(٤) أما في العصور الحديثة فربما لم يكن تأثير أفلاطون، لأول وهلة، بمثل هذا الوضوح الذي كان عليه في العصور القديمة، وفي العصر الوسيط. لكنه في الحقيقة كان أباً وجداً لكل الفلسفات الروحية، ولكل المثاليات الموضوعية، كما مارست نظرياته في المعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق والسياسة ـ تأثيراً عميقاً في المفكرين التالين سواء إيجاباً أو سلباً. ويكفينا في العالم المعاصر أن نتذكر فحسب إلهام أفلاطون لمفكرين من أمثال: بروفسور أ.ن. وايتهد، وبرفسور نقولا هارتمان في برلين.

(٥) لم يترك لنا أفلاطون الذي يقف على قمة الفلسفة الأوربية ـ مذهباً مكتملاً؛ ومن الطبيعي أن نأسف لأنه لا يوجد بين أيدينا محاضراته، ولا تسجيلاً كاملاً لتعاليمه في الأكاديمية ـ وهي التي كان من الممكن أن نعرف منها حلاً لكثير من المشكلات التي لا تزال تحيّر الشراح حتى الآن. لكننا من ناحية أخرى نحمد الله، بحق، أن المذهب الأفلاطوني لم يصلنا مبتوراً أو مملاً (لو كان من الممكن أن يكون هناك مثل هذا المذهب على الإطلاق) ـ فهو ليس مذهباً إما أن نأخذه كله أو نرفضه كله. وهذه الحقيقة مكنتنا من أن نجد فيه ـ ربما بسهولة أكثر مما لو كان الوضع غير ذلك ـ أعلى نموذج للروح الفلسفي. فإذا لم يكن أفلاطون قد ترك لنا مذهباً مكتملاً، فقد ترك لنا في الواقع مثلاً على طريقة التفلسف، ومثلاً على الحياة التي تُكرس للحق والخير.

"الفصل السادس والعشرون"

الأكاديمية القديمة

واصلت الفلسفة الأفلاطونية ممارسة تأثيرها العميق في العالم القديم. لكن لابد لنا أن نميّز الأطوار المختلفة في تطور المدرسة الأفلاطونية. لقد كانت الأكاديمية القديمة تتألف من تلاميذ أفلاطون وشركائه في الأكاديمية. وهم الذين تمسكوا تقريباً بالمضمون الدجماطيقي لفلسفة الأستاذ. رغم أنه يمكن ملاحظة أن العناصر الفيثاغورية في فكر أفلاطون هي التي لاقت اهتماماً خاصاً. أما الأكاديمية الوسيطة وفي الأكاديمية الجديدة فقد ساد، في البداية، تيار شكّي غير دجماطيقي. رغم أنه أفسح الطريق بعد ذلك للارتداد إلى دجماطيقية من النوع الانتقائي. ولقد كان هذا المذهب الانتقائي ظاهراً جداً في الأفلاطونية الوسيطة، التي أعقبتها الأفلاطونية المحدثة ـ قرب نهاية الفلسفة القديمة، وهو محاولة لعمل مركب متكامل من المضمون الأصلي للأفلاطونية إضافة إلى تلك العناصر التي كانت قد دخلت في أوقات مختلفة ـ وهو مركب تمَّ فيه التشديد على السمات التي كانت تنسجم مع الروح العامة للعصر.

كانت الأكاديمية القديمة تشمل ـ بالإضافة إلى الشخصيات مثل: فيليبوس، وهيراقليدس، وأيدوكسس ـ الأسماء التالية التى خلفت أفلاطون فى رئاسة المدرسة فى أثينا: سبيسبوس (٣٤٨/ ٧ ـ ٣٣٩/ ٨) ثم زيقراط (٩٣٣/ ٨ ـ ٣١٥/ ٣١٤) ثم بوليمون (٣١٥/ ٣١٤ ـ ٢٧٠/ ٢٦٩) ثم أقراطس (٢٧٠/ ٦٩ ـ ٢٦٥/ ٤).

١ ـ سبيسبوس : Speusippus

ابن أخت أفلاطون وخليفته المباشر فى رئاسة الأكاديمية، عدّل الثنائية الأفلاطونية بأن تخلى عن المثل كشيء متميز عن الرياضيات وجعل الطبيعة الحقيقية تكمن فى الأعداد الرياضية[1]، وهكذا استبعدت المثل ـ الأعداد، الأفلاطونية بينما ظل الانفصال الأساسي باقيًا. ونظرًا لأن "سبيسبوس" قد سلَّم بالإدراك الحسى العلمى فقد قيل أحيانًا

---

(١) Frag. 42, a - 9.

إنه أذعن للثنائية الأفلاطونية ثنائية الإدراك الحسي والمعرفة لكن علينا أن نتذكر أن أفلاطون نفسه قد سار شوطًا نحو هذا التسليم من حيث إنه سمح بالتعاون بين العقل و الإحساس في إدراك الفكرة الذرية.

ومن الصعب أن نقول بالضبط ما الذى كان يعلمه أعضاء الأكاديمية القديمة، مادام لم يصلنا كتاب واحد كامل من أعمالهم. (ما لم يكن فيلبوس قد كتب "ملحق القوانين") فليس لدينا ما نعتمد عليه سوى ملاحظات أرسطو، وشهادة الكُتاب الآخرين القدماء. ولكن من الواضح أن "سبيسبوس" كان يعتقد أن الجواهر تبدأ من الواحد والكثرة المطلقة، وقد وضع الخير فى نهاية مسار الصيرورة وليس فى بدايته مبتدئًا من تطور النبات والحيوان وجعل العقل غير المرئى أو الله من بين الموجودات الحية التى تبدأ من الواحد[1] أو من المرجح أنه وحَّد بين هذا العقل وبين روح العالم. (ومن المحتمل أن يكون ذلك قد قدّم حجة لصالح تأويل "الأفلاطونية المحدثة" لأفلاطون). أما بالنسبة للأنفس البشرية فهى خالدة فى عموميتها، وربما نلاحظ أن سيسبوس فسّر قصة الخلق الموجودة فى محاورة "طيماوس" على أنها مجرد شكل من أشكال عرض الموضوع، لكنها لا تعنى قصة خلق فعلى فى الزمان: فالعالم ليس له بداية فى الزمان. كما فسّر الآلهة التقليدية على أنهم قوى فزيقية، وهكذا جلب على نفسه تهمة الإلحاد[2].

٢ ـ زيقراط ... Xenogrates[3]:

خَلَفَ "سيبسبوس" فى رئاسة الأكاديمية، وحَّد بين المثل والأعداد الرياضية واشتقها من الواحد والثنائية غير المتعينة (الواحد هو العقل أو زيوس أب أو كبير الآلهة، أما الثنائية فهى المبدأ الأنثوى، أو هو أم الآلهة)[4]. أما روح العالم فهى تنتج عن إضافة الذات والآخر إلى العدد. وهو العدد المتحرك بذاته. مميزًا ثلاثة عوالم: ما تحت فلك القمر، عالم السماء، العالم الذي يعلو العالم السماوي ـ وقد ملأ "زيقراط" العوالم الثلاثة

(١) Frag., 38 - 9.

(٢) Cic. De Nay. DI. 13. tz.

(٣) هكذا يرسمه الدكتور الأهوانى فى كتابه عن أفلاطون ص٣٩، وقد وجدناه أخف من «اكسانوقراط» (المترجم).

(٤) Frag. 34 ff

«بالشياطين» الخيّرة والشريرة. ولقد مكّنته نظرية الشياطين الشريرة من تفسير الأساطير الشعبية التي تُعزى فيها الأعمال الشريرة إلى الآلهة، وكذلك تفسير العبادات اللا أخلاقية، بقوله إن الأعمال الشريرة هي أعمال الشياطين الشريرة. أما العبادات اللاأخلاقية فهي موجهة إلى هذه الشياطين وليس إلى الآلهة.[(١)] واعتنق زيقراط مع سلفه الذي سبقه في رئاسة الأكاديمية النظرية التي تقول إن الأجزاء اللاعاقلة من النفس تبقى بعد الموت، كما استنكر بشدة مع خليفته - بوليمون - استهلاك أو استنفاد اللحم الحي على أساس أن ذلك قد يؤدي إلى سيطرة اللاعقلي على العقل. ولقد فهم "زيقراط" مثل "سيبسبوس"، و "كرانتور Crantor" (وفي معارضة أرسطو) أولوية البسيط على المركب في محاورة "طيماوس" على أنها الأولوية أو الأسبقية المنطقية لا الزمانية[(٢)]. (أما الخطوط غير المقطوعة المنسوبة إلى أرسطو فهي موجهة ضد افتراض زيقراط وجود خطوط رفيعة غير مرئية التي استخدمها كمساعد في استنباط الأبعاد من الأعداد).

٣ - هيراقليدس:

أخذ من "اكفانتوس" الفيثاغوري النظرية التي تقول إن العالم مركب من جزئيات أطلق عليها اسم أجسام بلا مفاصل. ومن المرجح أن ذلك يعني أنها منفصلة بعضها عن بعض في المكان، وأن الله ركب العالم من هذه الجسيمات المادية ومن ثم فالنفس المادية (تتألف من الأثير وهو عنصر أضافه "زيقراط" إلى غيره من العناصر)، وفي الوقت الذي يؤكد فيه "هيراقليدس" دورة الأرض النهارية على محورها، فإنه يذهب أيضًا إلى أن «عطارد» و «الزهرة» يدوران حول الشمس، ويبدو أنه ذهب إلى أن الأرض ربما فعلت ذلك أيضًا.

٤ - أيدوكسس (٤٩٧ - ٣٥٥ ق.م):

كان أيدوكسس من أعظم الرياضيين وعلماء الفلك شهرةً في العالم القديم. وهو جدير بالذكر إذا تحدثنا من الناحية الفلسفية - لأنه ذهب إلى أن: (أ) المثل «ممتزجة»

---

(١) Frag. 24 ff

(٢) Frag. 54.

بالأشياء[١]. (ب) أن اللذة هي الخير الأقصى[٢].

٥ ـ كرانتون (٣٣٠ ـ ٢٧٠) Cranton:

كان كرانتور هو أول من كتب شرحًا لمحاورة "طيماوس" لأفلاطون، فسّر فيه قصة الخلق على أنها «لا زمانية» وأنها ليست حادثة في الزمان. ويقول إنها صورت على أنها حدثت في الزمان لأغراض التخطيط المنطقي فحسب، وكان "كانتور" في هذا التفسير متفقًا ـ كما رأينا ـ مع سيبسبوس وزيقراط، ولقد أخذ «زيقراط» في كتابه «الحزن أو الأسى» بنظرية التخفيف من حدة الانفعالات في معارضة المثل الأعلى الرواقي وهو تبلد الحس Apathy[٣]، أو جموده[٤].

---

(١) Metapth. A9, 991 a8-19.

(٢) Eth. Nic. 1101 5 27ff. 1172b9ff

(٣) Cic. A cad. 2.44, 135, Tusc. 3.6.12.

(٤) تبلد الحس أو جموده فكرة ظهرت عند المدرسة الكلبية والمدرسة الرواقية، وهي تعني عدم الاكتراث لا باللذة ولا بالألم ولا تتأثر بالانفعالات (المترجم).

"الجزء الرابع"

" أرسطو"

" الفصل السابع والعشرون "

"حياة أرسطو ومؤلفاته"

ولد أرسطو عام ٣٨٤/ ٣٨٣ ق.م. في أستاجيرا في تراقية وهو ابن نيقوماخوس، طبيب ملك مقدونيا أمنتاس الثاني، وعندما كان في السابعة عشرة من عمره ذهب إلى أثينا بغرض الدراسة، وأصبح عضواً في الأكاديمية عام ٣٦٨ق.م حيث كان على اتصال دائم بأفلاطون على مدى عشرين عاماً حتى موت الأخير عام ٣٦٨ق.م. وهكذا دخل أرسطو الأكاديمية في الوقت الذي كان فيه أفلاطون يطوّر جدله الأخير، وكذلك كانت الميول الدينية تظهر في ذهن هذا الفيلسوف العظيم. ومن المحتمل أنه في هذا الوقت، فعلاً، كان أرسطو يولي انتباهاً كبيراً للعلم التجريبي (وقت وفاة أفلاطون) - وربما كان قد ابتعد بالفعل عن تعاليم أستاذه في نقاط شتى، لكن لا يمكن لأحد أن يقول إنه كانت هناك قطيعة جذرية بين الأستاذ والتلميذ طوال حياة الأول. ومن المحال أن نفترض أن أرسطو كان يمكن أن يظل طوال هذا الوقت كله في الأكاديمية وهو يتخذ موقفاً فلسفياً يختلف اختلافاً جذرياً عن موقف أستاذه، وفضلاً عن ذلك، فإن أرسطو - حتى بعد موت أفلاطون - ظل يستخدم الشخص الأول بصيغة الجمع لممثلي المذهب الأفلاطوني في «المثل Ideas». وبعد موت أفلاطون مباشرة كان أرسطو يثني عليه قائلاً: «ليس من حق الرجل السيء أن يمتدحه، كما أنه الرجل الذي أظهر لنا كيف يمكن للمرء أن يعيش سعيداً وخيّراً في وقت واحد»[1]. والقول أن أرسطو كان بأي معنى حقيقي معارضاً لأفلاطون أثناء وجوده في الأكاديمية، وأنه كان شوكة في جنب الأستاذ - هذا القول يصعب جداً الدفاع عنه. فقد وجد أرسطو من أفلاطون مرشداً وصديقاً له أعجب به إعجاباً عظيماً. وعلى الرغم من أن اهتماماته العلمية مالت في السنوات الأخيرة أن تأخذ محل الصدارة - وبدت تعاليم أفلاطون الدينية والميتافيزيقية، في النهاية، أقل تأثيراً عليه. فالواقع أن هذا الجانب من تعاليم أفلاطون ربما هو الذي كانت له قيمة خاصة عند

(١) الشذرات: شذرة رقم ٦٢٣ (المؤلف).

أرسطو تعادل ميله نحو الدراسات التجريبية. والواقع أن هذه الأسطورة: أسطورة أرسطو البارد الساكن الثابت الذي لا يتغير والذي ينقد نقداً خالصاً، بلا أوهام، ولا تجارب، ولا تاريخ » تحطمت أشلاء تحت ثقل الوقائع التي ظهر الآن أنها كانت مكبوتة بشكل صناعي من أجلها»[١]. وسوف أشير بإيجاز ـ عندما أعرض لمؤلفات أرسطو ـ إلى أن الفيلسوف صوّر بالتدريج وجهة نظره الشخصية، وهذا هو فقط ما يمكن للمرء أن يتوقعه على نحو طبيعي.

بعد وفاة أفلاطون، ترك أرسطو أثينا مع زينوقراط. (وقد أصبح سبيسيبرس، ابن أخت أفلاطون رئيساً للأكاديمية ولم يكن أرسطو يتفق معه في وجهة النظر. وعلى أية حال فمن المرجح أن أرسطو لم يكن يرغب في البقاء في الأكاديمية في مركز ثانوي تحت رئيسها الجديد). فأسس فرعاً للأكاديمية في أسوس ..Assos في طرود Troad[٢] وها هنا أثّر في هرمياس Hermias حاكم أتارنيوس Atarneus وتزوج من بثياس Pythias ابنة أخته وابنته بالتبني، ولا شك أن أرسطو عندما بدأ العمل في «أسوس» بدأ يطور آراءه الخاصة. وبعد ذلك بثلاث سنوات ذهب أرسطو إلى «ميتليني» في لسبوس Lesbos[٣]. وهناك في الأعم الأغلب التقى بثاوفراسطس، مواطن أرسوس على نفس الجزيرة ـ ولقد أصبح ثاوفراسطس فيما بعد أعظم تلاميذ أرسطو شهرة (ولقد دخل هرمياس في مفاوضات مع فيليب المقدوني، الذي تصور فكرة الهزيمة الهيلينية على يد الفرس، فوصف القائد الفارسي «مينتور» Mentor هرمياس بالخيانة، وحمله إلى «سوسه»[٤] حيث تمَّ تعذيبه لكنه بقى صامتاً. كانت كلماته الأخيرة «أنبيء أصدقائي ورفاقي أنني لم أعمل شيئاً ضعيفاً أو عديم القيمة في الفلسفة». ولقد نشر أرسطو قصيدة على شرفه[٥].

---

(١) فرنربيجر «أرسطو» ص ٣٤ (المؤلف).

(٢) «طرود» منطقة قديمة في الشمال الغربي من آسيا الصغرى، كانت مدينة طروادة القديمة من أهم مدنها (المترجم).

(٣) جزيرة يونانية في الجزء الشرقي من بحر ايجه، وعاصمتها ميتليني (المترجم).

(٤) Susa مدينة قديمة في الجزء الجنوبي الغربي من إيران كانت عاصمة علاج، والعاصمة الإدارية للملك دارا الأول وخلفائه (المترجم).

(٥) ديوجنس اللايرتي ٧،٥ و ٣ (المؤلف).

وفي عام ٣١٣ق.م دعا فيليب المقدوني أرسطو إلى بيلا Pella ليقوم بتربية ابنه الإسكندر الذي كان في الثالثة عشرة من عمره. ولقد كانت هذه الفترة في البلاط المقدوني ومحاولة ممارسة تأثير أخلاقي جاد في الأمير الشاب الذي سيلعب بعد ذلك دوراً رائداً وبارزاً على المسرح السياسي، وأن يعرف عند الأجيال القادمة باسم الإسكندر الأكبر ـ كان لهذه الفترة أثر كبير في سبيل توسيع أفق أرسطو، وتحريره من التصور الضيق عند اليوناني العادي، رغم أن النتيجة لم تكن كبيرة فيما يبدو على نحو ما كان متوقعاً، فأرسطو لم يتخل مطلقاً عن المشاركة في النظرة اليونانية لدولة المدينة كمركز للحياة. وعندما اعتلى الإسكندر العرش عام ٣٣٦ق.م ترك أرسطو مقدونيا، وربما كان نشاطه التربوي قد وصل الآن إلى نهايته. ومن المرجح أنه ذهب بعض الوقت إلى مسقط رأسه في أستاجيرا التي أعاد الإسكندر بناءها لكي يرد إلى معلمه دينه. ثم بمرور الوقت أصبحت الرابطة بين الفيلسوف وتلميذه أكثر ضعفاً: فأرسطو رغم موافقته، إلى حد ما، على السياسة المقدونية ـ فإنه لم يستحسن اتجاه الإسكندر نحو النظر إلى «اليونانيين» و«البرابرة» على قدم المساواة. وفضلاً عن ذلك ففي عام ٣٢٧ق.م تمّ القبض على ابن أخ أرسطو «كالستين» الذي كان قد سلك في خدمة الإسكندر بتوصية من أرسطو ـ وأعدم للاشتباه في اشتراكه في مؤامرة ضد الإسكندر.

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٣٥ق.م وهناك أسس مدرسته الخاصة؛ وفضلاً عن واقعة غيابه عن أثينا لبضع سنوات، فإن تطور أفكاره هو الخاصة قد أعاق، بغير شك، أية عودة، إلى الأكاديمية الأثينية. كانت مدرسة أرسطو الجديدة في شمال شرق المدينة في منطقة «لوقيوم» وهي أرض مخصصة للإله أبوللو لوقيوم. وقد عرفت المدرسة أيضاً بالمشائية. والأعضاء باسم المشائين وذلك لعادتهم في المناقشات أثناء المشي جيئة وذهاباً في ممشى مغطى، أو بسبب أن كثيراً من تعاليم المعلّم قد أعطيت للطلاب في هذا الممشى. كما أن المدرسة قد أهديت لربات الفنون فإلى جانب الأعمال التربوية والتعليمية التي تقوم بها المدرسة، ربما بطريقة أعلى مما كانت تقوم به الأكاديمية، كانت المدرسة تتمتع بطابع الاتحاد أو الجماعة التي يقوم فيها مفكرون ناضجون بالدراسات والبحوث: وقد جعل ذلك من المدرسة في النهاية جامعة أو معهداً علمياً مجهزاً بالمكتبة وبالمعلمين، تُلقى فيه المحاضرات بشكل منتظم.

في عام ٣٢٣ توفي الإسكندر الأكبر وكان رد فعل اليونان ضد مقدونيا وسيطرتها قد أدى إلى اتهام أرسطو أيضاً، الذي كان قد ارتبط بعلاقة حميمة مع هذا القائد العظيم في شبابه. فهرب أرسطو من أثينا (خشية أن يرتكب الأثينيون خطيئة للمرة الثانية[١] ضد الفلسفة ـ فيما ينقل عنه الرواة). ثم ذهب إلى خلقيس Chalcis في «يوبا» موطن أمه وبعد ذلك بوقت قصير أصابه المرض وتوفي عام ٣٢٢/ ٣٢١ق.م.

مؤلفات أرسطو:

تقع كتابات أرسطو في ثلاث فترات رئيسية هي:ـ

(١) الفترة التي كان فيها على صلة بأفلاطون.

(٢) سنوات نشاطه في أسوس ومتليني.

(٣) فترة رئاسة مدرسة اللوقيوم في أثينا.

كما تقع هذه الكتابات أيضاً في ثلاث مجموعات أو ثلاثة أنواع:

(أ) كتب منشورة ويقصد بها إلى عامة الجمهور وهي في معظمها على شكل محاورات قصد بها النشر العام.

(ب) كتب تربوية، وقد كانت تشكل القاعدة الأساسية في محاضرات أرسطو في اللوقيوم.

وتوجد الكتابات الأولى على شكل شذرات، أما النوع الثاني فلدينا عدد كبير منه. ولقد كان أندرونيقوس الرودسي (٦٠ ـ ٥٠ق.م) هو أول مَنْ جعل الأعمال التربوية معروفة للجمهور. وكانت هذه الأعمال هي التي حققت لأرسطو سمعة سيئة عن جفاف الأسلوب وخلوه من الزخرفة أو الجمال الأدبي. فقد قيل إنه على الرغم من أن أرسطو كان مبتكراً كبيراً للمصطلح الفلسفي، فإنه كان مهملاً للأسلوب اللغوي والجمال اللغوي. في حين أن اهتمامه بالفلسفة كان بالغ الدقة حتى أنه لم يكن يسمح باستخدام الاستعارات بدلاً من الاستدلال الواضح أو الانتكاس إلى الأسطورة. والواقع أن هذه أعمال تربوية حقيقية تفتقر إلى الجمال الأدبي. لكن من الصواب أيضاً أن نقول إن المؤلفات التي نشرها أرسطو بنفسه، والتي لا نملك منها الآن سوى شذرات، لم تزدرِ الجمال الأدبي، بل إن «شيشرون» قد امتدح أسلوبها الطلق [٢] حتى وإن دخلت فيها،

---

(١) كانت المرة الأولى، كما هو معروف، عندما حكم على سقراط بالإعدام (المترجم).

(٢) CF. De Orat. I. xi. 49.

على نحو عرضي، بعض الأساطير. وهي على كل حال تمثل مؤلفات أرسطو المبكرة، عندما كان خاضعًا على نحو مباشر للتأثير الأفلاطوني، أو عندما كان يشق طريقه نحو مكانة مستقلة خاصة.

(أ) في فترة أرسطو الأولى من النشاط الأدبي.

يمكن أن نقول إن أرسطو في فترة نشاطه الأدبي الأولى. كان شديد الالتصاق بأفلاطون، معلمه سواء من حيث المضمون أو بصفة عامة على الأقل، من حيث الشكل أو الصورة، رغم أن أرسطو في محاوراته كان يظهر هو نفسه كقائد للحديث...

«.. هكذا تتقدم محادثة الآخرين، لكي تكون المكانة الرفيعة له..»

(So. cic ` ad att. B. 19.4)

ومن المرجح أكثر أن أرسطو في محاوراته كان يعتنق الفلسفة الأفلاطونية، وهو لم يغيّر أفكاره إلا في فترة متأخرة ويذهب «بلوتارك» إلى أن أرسطو غيَّر أفكاره. وفضلاً عن ذلك فإن سفيزدورس ـ تلميذ أيسقراط ـ حمَّل أرسطو نظريات أفلاطون المتعلّقة، مثلاً بنظرية المثل(١).

(أ) وتنتمي إلى هذه الفترة محاورة «ايديموس» أو عن النفس التي يشارك فيها أرسطو في نظرية التذكر عند أفلاطون، ومعرفة الأفكار في وضع سابق على الوجود، فقد كان بصفة عامة خاضعاً لسيطرة أستاذه. ولقد ذهب أرسطو إلى القول بخلود النفس على خطوات توحي بها محاورة «فيدون» ـ فالنفس ليست انسجاماً محضاً للبدن. فللانسجام ضد هو التنافر. لكن النفس ليس لها ضد، ومن ثم فليست النفس انسجاماً(٢). ويفترض أرسطو وجوداً سابقاً وجوهرية للنفس ـ وكذلك أشكالاً. فكما أن الناس الذين يسقطون في المرض ربما فقدوا ذاكرتهم، فكذلك الحال بالنسبة للنفس فهي عندما دخلت هذه الحياة نسيت حالة الوجود السابق. لكن كما أن الناس الذين يستعيدون صحتهم من المرض يتذكرون ما أصابهم من ألم، فكذلك النفس بعد الموت تتذكر هذه الحياة. إن الحياة ـ بمعزل عن البدن ـ هي الحالة الطبيعية للنفس، وهي عندما تسكن البدن فإن ذلك في الواقع مرض قاس بالنسبة لها(٣).

(١) Euseb. Prep. Erang. Xiv. 6.

(٢) Frgm. 41 (Rose).

(٣) Frgm. 35 (Rose).

وهذه نظرة مختلفة أتم الاختلاف عن النظرة التي وضعها أرسطو فيما بعد عندما اتخذ موقفه الخاص المستقل.

(ب) «بروتروبيتكوس»[1] ينتمي أيضاً لهذه الفترة من تطور أرسطو. ولقد تبين أنه رسالة موجهة إلى ثميسون Themison[2] القبرصي وليس محاورة. وأرسطو في هذا الكتاب يؤكد نظرية المثل عند أفلاطون. ويصوّر الفيلسوف على أنه شخص يتأمل هذه المثل ولا يقلدها أو يحاكيها[3]. ومن ناحية أخرى فقد احتفظ «فرودنيسس Phronesis» بالمغزى الأفلاطوني، مشيراً إلى التأمل الميتافيزيقي ومن ثم يكون عنده المعنى النظري وليس المغزى العملي الخالص «للأخلاق النيقوماخية». ولقد شدد أرسطو أيضاً في «بروتروبيتكوس» على عدم قيمة الخيرات الدنيوية، ويصور هذه الحياة على أنها موت الروح أو قبر النفس التي لا تدخل في حياة أصدق وأعلى إلا من خلال موت البدن. وهذه النظرة تشير بالتأكيد، مباشرة إلى التأثير الأفلاطوني لأن أرسطو يصر «في الأخلاق إلى نيقوماخوس» على ضرورة الخيرات الدنيوية، وعلى الحياة السعيدة الحقيقية على الأقل بدرجة معينة، ويكون ذلك مطلوباً حتى للفيلسوف.

(جـ) من المحتمل أن تكون الأجزاء القديمة من كتاباته المنطقية، والفزيقا وربما في «النفس .De Anima» ـ ترجع إلى هذه الفترة، وهكذا إذا كان هناك تخطيط مبدئي للميتافيزيقا (بما في ذلك كتاب الألفا). إنما يعود إلى الفترة الثانية، وعلينا أن نفترض أن كتاب الفزيقا (الكتاب الثاني) يرجع تاريخه إلى هذه الفترة الأولى، طالما أنه في الكتاب الأول من الميتافيزيقا يشير إلى كتاب الفزيقا، أو أننا نجد، على الأقل، عرضاً لنظرية العلل مفترض مقدماً. ومن المرجح أن كتاب الفزيقا كان يقع في مجموعتين من المقالات. ويُعزى أول كتابين مع الكتاب السابع إلى الفترة الأولى من نشاط أرسطو الأدبي.

---

(١) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور عبد الغفار مكاوي، وأصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٧ (المترجم).

(٢) هو أمير قبرصي، والكتاب دعوة موجهة إلى الشباب الأثيني للتفلسف وحث على حياة التأمل ـ انظر المرجع السابق ص ١٢ ـ ١٣ (المترجم).

(٣) مفترضين أن الفصول من ٦ إلى ١٢ في كتاب ياميلخوس مؤلفة من فقرات من كتاب أرسطو «بروتروبتكوس» (انظر ييجر أرسطو) ص ٦٠ وما بعدها (المؤلف).

(ii) في الفترة الثانية بدأ أرسطو ينفصل عن موقفه الأفلاطوني السابق، وأن يتبنى أكثر موقفاً نقدياً نحو تعاليم الأكاديمية، ولكنه ما زال ينظر إلى نفسه على أنه أكاديمي ظاهرياً، وإن كانت تلك هي فترة النقد أو النقد المتنامي فيما يتعلق بالأفلاطونية. ونمثل هذه الفترة محاورة أرسطو «حول الفلسفة» وهي عمل يحوي أثراً أفلاطونياً واضحاً، مع نقد لبعض النظريات ذات السمات الأفلاطونية. وهكذا نجد أنه على الرغم من أن أرسطو يمثل أفلاطون على أنه ـ القمة التي وصلت إليها الفلسفة السابقة (الواقع أن أرسطو كان يحمل هذه النظرة كلما نظر إلى الفلسفة قبل الأرسطية) لقد انتقد النظرية الأفلاطونية في المثل على الأقل في صورتها الأخيرة كما تطورت على يد أفلاطون. «إذا كانت المثل نوعاً آخر من العدد الرياضي فإننا لن نستطيع فهمها. لأن مَنْ يستطيع أن يفهم النوع الآخر من العدد من بين الغالبية العظمى منا؟!»[1] وبالمثل، على الرغم من أن أرسطو تبنى، إن قليلاً أو كثيراً، لاهوت أفلاطون المتعلق بالنجوم، فإن فكرة المحرك الذي لا يتحرك بدأت في الظهور[2]، مع أن أرسطو لم يكن قد تبنى بعد المحركات الكثيرة التي وجدت في ميتافيزيقاه فيما بعد. فقد طبق مصطلح الإله المنظور على الكون Cosmos أو السماء، وهو مصطلح يحمل نسباً أفلاطونياً.

ومن المهم أن نرى أن الدليل على وجود الله الذي يعتمد على التدرج في الكمال موجود في هذه المحاورة «بصفة عامة حيثما وجدنا شيئاً حسناً فسوف نجد ما هو أفضل منه، والآن فطالما أنه يوجد من بين الأشياء شيء واحد أحسن من غيره، فإن ذلك يعني أننا سوف نجد أيضاً أفضل شيء، ولابد أن يكون الله هو أفضل وجود». ومن الواضح أن أرسطو يفترض التدرج في الصور الواقعية[3]. ويستمد أرسطو الإيمان الذاتي في وجود الله من تجارب النفس في الجذب الصوفي أو النشوة وفي النبوءات في حالات النوم مثلاً،

---

(١) Frag. 11 (Rose).

(٢) Frag. 21 (Rose)

ولابد لنا أن نقول إن هذه الشذرة تدل على أن أرسطو لم يحدد بعد تحديداً قاطعاً وجود المحرك الأول كما أنه لم ينفصل عن آرائه السابقة (المؤلف).

(٣) الشذرة رقم ١٥ (Rose) ويعتقد بروفسور بيجر أن المحاورة تضمنت أيضاً أدلة مستمدة من الحركة والسببية (المترجم).

ومن منظر السماوات المليئة بالنجوم، على الرغم من أن التعرف على مثل هذه الظواهر الغريبة كانت غريبة فعلاً عن تطور أرسطو اللاحق[١]. ففي هذه المحاورة، إذن، يجمع أرسطو عناصر ليس لها من مصدر سوى أفلاطون وحاشيته مع عناصر من انتقادات الفلسفة الأفلاطونية كما هي الحال عندما نقد النظرية الأفلاطونية في المثل أو نظرية «الخلق» كما وردت في محاورة «طيماوس» مؤكداً أزلية العالم[٢].

يبدو أن التخطيط الأول للميتافيزيقا يعود إلى الفترة الثانية من تطور أرسطو وهي فترة الانتقال. ولابد أن تشمل «مقالة الألفا في الكتاب أ» (واستخدام مصطلح «نحن» يدل على الفترة الانتقالية)، والكتاب (ب) وك ١ ـ ٨ . والكتاب أ (فيما عدا جـ ٨). والكتاب م ٩ ـ ١٠ ـ والكتاب ب». ويقول ييجر: إن الهجوم في الميتافيزيقا الأصلية كان موجهاً أساساً ضد سبيسيوس[٣].

يقال أحياناً إن كتاب «الأخلاق إلى أوديموس» ينتمي إلى هذه الفترة، ويؤرخ له بإقامة أرسطو القصيرة في أسوس Assos. وكان أرسطو لا يزال يؤمن بالتصور الأفلاطوني لـ Phronesis رغم أن موضوع التأمل الفلسفي لم يعد العالم المثالي عند أفلاطون، وإنما الإله المفارق في «الميتافيزيقا»[٤]. ومن المرجح أيضاً أن يؤرخ لكتاب «السياسة» الأصلي بهذه الفترة الثانية، وتشمل الكتب ٧،٣،٢ و٨ التي تعالج الدولة المثالية. أما «اليوتوبيات» على طريقة الجمهورية الأفلاطونية فقد انتقدها أرسطو.

أما مؤلفاته «في السماء» و«الكون والفساد»، فتعزى أيضاً إلى هذه الفترة على سبيل الاحتمال المرجح.

(iii) أما فترة أرسطو الثالثة (٣٣٥ ـ ٣٢٢) فهي فترة نشاطه في «اللوقيون». وفي هذه الفترة ظهر أرسطو العالِم والملاحظ التجريبي، الذي يهتم مع ذلك بإقامة صرح فلسفي متين، يضرب في الأرض بأساس عميق، ولا نملك سوى أن نعجب بقوة تنظيم تفصيلات

---

(١) Frags. 12, 14 (Rose) CF laws 966 d 9 - 967 a.

(٢) CF. Frag. 17 (Rose).

(٣) ييجر «أرسطو» ص ١٩٢ .

(٤) CF. Eud. Eth. 1249 b.

البحث في موضوعات الطبيعة والتاريخ التي أظهرها أرسطو في الفترة الأخيرة من حياته. لقد مارست الأكاديمية، بلا شك، عمليات التصنيف، وكانت لأغراض منطقية أساساً، وتضمن ذلك قدراً من الملاحظة التجريبية - غير أنه لم يكن فيها بحث منظم مدعوم لتفصيلات الطبيعة والتاريخ على نحو ما قامت به «اللوقيون» بتوجيه أرسطو. والواقع أن روح البحث الدقيق لظواهر الطبيعة والتاريخ كان شيئاً جديداً في العالم اليوناني. ولا شك أن الفضل في ذلك يعود إلى أرسطو. لكن ذلك لن يجعل من أرسطو مجرد مفكر وضعي في الطور الأخير من حياته - كما يقال في بعض الأحيان - فليس ثمة دليل حقيقي يبيّن لنا أنه قد تخلى أبداً عن الميتافيزيقا، رغم كل اهتمامه بالبحث العلمي الدقيق.

تشكل محاضرات أرسطو في المدرسة الأساس في أعماله «البيداجوجية» التي كانت متداولة بين أعضاء المدرسة. وهي التي كشف عنها للجمهور لأول مرة - كما سبق أن ذكرنا - أندرونيقوس الرودسي. وتعود معظم الأعمال التربوية إلى هذه الفترة، فيما عدا، بالطبع، تلك الأقسام من مؤلفاته التي يرجح أن تعود إلى طور سابق مبكر. ولقد قدّمت هذه الأعمال البيداجوجية (التربوية) العديد من المشكلات أمام الباحثين؛ بسبب - مثلاً - الارتباطات غير المقنعة بين الكتب، وتلك الأقسام التي تقطع فيما يبدو التسلسل المنطقي لفكره... الخ. ويبدو من المرجح الآن أن هذه المؤلفات تمثل محاضرات أرسطو التي نشرت بقدر متساوٍ - فيما يتعلق بالمدرسة على أنها محاضرات. غير أن ذلك لا يعني أن كلاً منها يمثل محاضرة منفردة، أو سلسلة متواصلة من المحاضرات: وإنما هي بالأحرى أقسام أو محاضرات جمعت أخيراً بعضها مع بعض، ثم أضفى عليها وحدة خارجية بإعطائها اسماً مشتركاً. وهذا العمل من مؤلفاته لا يمكن أن يكون أرسطو قد أتمّ بنفسه سوى جزء منه: واستمر العمل فيه في الأجيال التالية من المدرسة، وكان أول مَنْ أكمل هو أندرونيقوس الرودسي إن لم يكن بعد ذلك.

ويمكن أن تقسم أعمال أرسطو في الفترة الثالثة إلى ما يأتي:

(أ) **المؤلفات المنطقية** (وقد جُمعت في العصر البيزنطي تحت اسم «الأورجانون»)

كتاب المقولات (وهو أرسطي في مضمونه على الأقل). كتاب العبارة (عن القضايا والأحكام). كتاب التحليلات الأولى (مقالات عن الاستدلال). وكتاب التحليلات الثانية

(مقالات عن البرهان، ومعرفة المبادىء... الخ). الطوبيقا أو المواضع (ثماني مقالات عن الجدل، أو البرهان المرجح). والأغاليط السوفسطائية.

(ب) المؤلفات الميتافيزيقية

مجموعة من المحاضرات ذات تواريخ مختلفة، وقد أطلق عليها هذا الاسم بسبب وضعها في مجموعة مؤلفات أرسطو. وربما كانت التسمية لأحد المشائين في عصر سابق لأندرونيقوس.

(جـ) مؤلفات في الفلسفة الطبيعية، والعلم الطبيعي، وعلم النفس ... الخ. مثل كتاب «الفزيقا أو الطبيعيات» وهو يتألف من ثماني مقالات يرتد المقالان الأولان منها إلى فترة أرسطو الأفلاطونية. (راجع كتاب الميتافيزيقا 3 - 32 a 983 A) حيث يشير إلى كتاب الفزيقا أو بالأحرى يفترض سلفاً ـ صراحة ـ وضع نظرية العلل في كتاب «الفزيقا»؟. ومن المحتمل أيضاً أن يعود المقال السابع من الفزيقا إلى فترة مبكرة من حياة أرسطو، في حين أن المثال الثاني ليس في الواقع جزءاً من «الفزيقا» على الإطلاق حيث يقتبس من «الفزيقا» ثم يقول «كما سبق أن بيَّنا في كتاب الفزيقا»[1]. ولابد أن يظهر الكتاب كله على أنه كان يتألف في الأصل من عدد من البحوث المنفردة والمستقلة، وهو افتراض يعززه أن كتاب «الميتافيزيقا» يقتبس من الكتابين «في السماء»، و«الكون والفساد» على أنهما «فزيقا»[2]. وكتاب «في الآثار العلوية» (أربع مقالات) و«تاريخ الحيوان» (عشر مقالات في علم التشريح المقارن والفسيولوجيا وربما كان الأخير قد وضع فيما بعد أرسطو).

- وكتاب « تاريخ ـ أو تشريح ـ الحيوان» في سبع مقالات وقد فُقد.
- كتاب «مشي الحيوان» ـ (مقال واحد).
- كتاب «حركة الحيوان» ـ (مقال واحد).
- كتاب «توالد الحيوان» ـ (خمس مقالات).
- «في النفس» وهو عبارة عن سيكولوجيا أرسطو في ثلاث مقالات.

---

(١) Physics. VIII, 251. a. 9, 253 58, 267b 21.

(٢) Metaph. 989 a 24.

و«الطبيعيات الصغرى» وهو عدد من البحوث الصغيرة التي تعالج موضوعات مثل الإدراك الحسي، والذاكرة، والأحلام، والحياة الطويلة والحياة القصيرة (أو طول العمر وقصره). والحياة والموت. والتنفس. وتعبير الرؤيا في الأحلام.

(د) مؤلفات عن الأخلاق والسياسة

«الأخلاق الكبرى» ـ في مقالين ـ وهو فيما يبدو من أعمال آرسطو الأصيلة على الأقل فيما يتعلق بمضمونه[1] ويظهر أن جزءاً منه كُتِبَ في الفترة التي كان لا يزال أرسطو يتفق، تقريباً، مع أفلاطون.

ـ «الأخلاق إلى نيقوماخوس» في عشر مقالات، وهو كتاب نشره ابن أرسطو «نيقوماخوس»، بعد وفاة الفيلسوف.

ـ «السياسة» ويرجع تاريخ المقال الثاني، والثالث، والسابع، والثامن ـ فيما يبدو ـ إلى الفترة الثانية من النشاط الأدبي لأرسطو. أما المقالان الرابع والسادس فيعتقد «ييجر» أن المقالين الرابع والسادس حُشرا قبل الأول، مع أنهما تصدير للكتاب كله، حيث يشير المقال الرابع إلى المقال الثالث على أنه بداية الكتاب (أما مضمون المقال الثاني فهو سلبي فحسب)[2].

مجموعة الدساتير الخاصة بـ ١٥٨ دولة. ولقد وجد دستور الأثينيين على ورق البردي عام ١٨٩١ .

(هـ) مؤلفات عن علم الجمال، والتاريخ، والأدب

ـ «فن الخطابة» في ثلاث مقالات.

ـ «فن الشعر» وهو ناقص حيث فُقد جزء منه.

ـ سجلات لإنجازات درامية في أثينا. قائمة بالمنتصرين في الألعاب الأوليمبية والألعاب البيثية. كما كان أرسطو منهمكاً في إعداد كتاب حول مشكلة هوميروس، وهو بحث عن الحقوق الإقليمية للدول ... الخ.

ليس ثمة ما يدعو إلى افتراض أن تكون كل هذه المؤلفات ـ مثلاً مجموعة الدساتير

---

(١) CF. H. von Arnim. Die drai arist Ethiken (Sitez. wien. AK. 2 Abl. 1024).

(٢) Jaeger. Aristotle. P. 273 .

١٥٨ ـ كانت بقلم أرسطو نفسه، لكن ربما كان قد استهلها هو ثم استكملت بعد ذلك برعايته. كما أنه عهد إلى آخرين القيام بتجميع وتصنيف تاريخ الفلسفة الطبيعية (ثاوفراسطس) والرياضيات وعلم الفلك (أوديموس الرودسي) والطب (مينون). ولا يملك المرء سوى أن يعجب من شمول اهتماماته واتساع نطاق أهدافه.

إذ تكشف لنا مجموعة مؤلفات أرسطو وحدها عن روح تختلف عن روح أفلاطون فمن الواضح أن أرسطو قد انجذب نحو البحوث العلمية والتجريبية، ولم يرغب في معالجة موضوعات هذا العالم على أنها شبه وهمية، أو أنها لا تصلح أن تكون موضوعاً للمعرفة. غير أن هذا الاختلاف في الميل ـ وهو اختلاف ازداد بالطبع مع مضي الوقت ـ إذا ما جمعنا بينه وبين وقائع المعارضة الأرسطية مثل معارضته لنظرية المثل الأفلاطونية، ولثنائية السيكولوجيا الأفلاطونية ـ أدى إلى التصور الشائع عن التعارض الجذري بين الفيلسوفين العظيمين. ولا شك أن هناك قدراً من الحقيقة في هذه النظرة طالما أن هناك حالات واضحة من التعارض بين مبادئهما ، وكذلك اختلافاً عاماً في الجو المحيط (على الأقل إذا ما قارنا كتب أفلاطون المنشورة ـ وليس لدينا غيرها ـ بكتب أرسطو البيداجوجية) ـ غير أنه يمكن بسهولة المبالغة في هذا الاختلاف. فالأرسطية ـ من الناحية التاريخية ـ ليست هي الضد المباشر للأفلاطونية، لكن تطورها إنما هو تصحيح للنظريات أحادية الجانب ـ أو محاولة لأن تفعل ذلك ـ مثل نظرية المُثل، والسيكولوجية الثنائية عند أفلاطون ... الخ. وتزويدنا بأساس أمتن للواقع الفزيقي. وأما القول بأن هناك بعض القيمة تمَّ حذفها فهو قول صحيح. غير أن ذلك يبيّن لنا أنه لا ينبغي النظر إلى هاتين الفلسفتين على أنهما مذهبان على طرفي نقيض، وإنما على أنهما روحان وجسدان فلسفيان متكاملان. ولقد حاولت الأفلاطونية المحدثة بعد ذلك عمل مركب منهما. كما تبدت هذه الروح التركيبية نفسها في فلسفة العصر الوسيط. فالقديس توما الأكويني، مثلاً، على الرغم من أنه يتحدث عن أرسطو على أنه «الفيلسوف» ـ بألف لام التعريف ـ لم يستطع، ولم يرد، أن يقطع صلته تماماً بالتراث الأفلاطوني، بينما نجد في مدرسة الفرنسسكان أن القديس بونافنتيرا الذي منح أفلاطون إكليل الغار، لم يترفع عن الاستفادة من النظريات المشائية. وقطع «دانز سكوت» ـ شوطاً بعيداً بتشرب الروح الفرنسسكاني بالعناصر الأرسطية.

وعلينا أن لا نفترض أن أرسطو في غمرة حماسه للوقائع ورغبته في إقامة أساس علمي تجريبي راسخ ـ قد افتقر إلى قوة المذهب، أو أنه تخلى تماماً عن اهتماماته الميتافيزيقية. فالأفلاطونية والأرسطية معاً تصلان إلى أوجهما في الميتافيزيقا، وهكذا استطاع «جونه» أن يقارن فلسفة أرسطو بالهرم الذي يرتفع عالياً على شكل منتظم من أساس عريض على الأرض، وبين فلسفة أفلاطون التي تشبه المسلّة أو لساناً من لهب يمتد إلى عنان السماء. وعلى الرغم من ذلك فلابد لي من التسليم بأن اتجاه فكر أرسطو كان يزداد ابتعاداً عن الموقع الأفلاطوني الذي كان أحد أنصاره في البداية: بينما توجهه الفكري الجديد لم يكن يجتمع على الدوام ـ في انسجام ـ مع هذه العناصر للتراث الأفلاطوني الذي احتفظ به، فيما يبدو حتى النهاية.

"الفصل الثامن والعشرون"

"منطق أرسطو"

[١] على الرغم من أن أرسطو قَسَّم الفلسفة تقسيماً نسقياً، بطرق مختلفة وفي مناسبات مختلفة(١). - فإننا نستطيع أن نقول إن ما يأتي هو وجهة نظره في هذا الموضوع(٢).

أولاً: الفلسفة النظرية(٣)، وغايتها المعرفة في ذاتها دون أن تستهدف أي غرض عملي، وهي تنقسم إلى:

(أ) الفزيقا أو الفلسفة الطبيعية التي تدرس الأشياء المادية التي تخضع للحركة.

(ب) الرياضيات التي تدرس ما لا يتحرك لكنه لا ينفصل عن المادة.

(جـ) الميتافزيقا التي تدرس ما لا يتحرك ومنفصل أو مفارق (للمادة). وهكذا فإن الميتافيزيقا تشمل ما يُعرف الآن باسم اللاهوت الطبيعي(٤).

ثانياً: الفلسفة العملية: وهي تدرس أساساً العلم السياسي لكنها تشتمل على أفرع ثانوية مثل: فن الحرب، والاقتصاد، وفن الخطاب. ما دامت الغاية من هذه الأفرع ثانوية وتعتمد على العلم السياسي(٥).

ثالثاً: الفلسفة الشعرية: وهي تدرس الإنتاج وليس الفعل بما هو كذلك، كما هي الحال في الفلسفة العملية (التي تشتمل على الفعل الأخلاقي بالمعنى الأوسع أو بالمعنى السياسي) - وهي من حيث أغراضها وأهدافها: نظرية الفن(٦).

(١) CF. Top. A11t, 105 b 19FF.

(٢) CF. Top. z 6.

(٣) CF. Metaph. K7, 1064 b I FF.

(٤) CF Metaph. E. I, 10262 10FF.

(٥) CF. Eth. Nic. A. I, 1094 a 18 FF.

(٦) عندما حدد أرسطو منزلة أفرع الفلسفة طبقاً لمرتبة الموضوع، وضع «اللاهوت» في القمة (قارن كتابه «الميتافيزيقا» K.7, 1064). ولقد قيل إن التقسيم الثلاثي ليس له ضمان من كلمات أرسطو نفسه، فهو يتصور فن الشعر لا على أنه نظرية فلسفية جمالية، وإنما على أنه مجموعة عملية (المؤلف).

[٢] كثيراً ما يُطلق على المنطق الأرسطي اسم المنطق «الصوري»، من حيث إن منطق أرسطو هو تحليل لصور الفكر، ومن هنا جاء لفظ (أنالوطيقا) وهذا وصف مناسب. لكن سيكون من الخطأ الفادح أن نفترض أن المنطق عند أرسطو يُعنى بأشكال التفكير البشري بطريقة حصرية تجعله لا يرتبط بالواقع الخارجي. فأرسطو يُعنى أساساً بأشكال البرهان، وهو يزعم أن نتيجة البرهان العلمي تعطينا معرفة مؤكدة عن الواقع. فمثلاً القياس الذي يقول: «كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان» ليس مجرد استخلاص نتيجة صحيحة طبقاً لقوانين المنطق الصوري، وإنما يفترض أرسطو أن النتيجة متحققة في الواقع. ومن ثم فهو يفترض سلفاً نظرية واقعية. وعلى الرغم من أن المنطق عنده ـ بوصفه تحليلاً لصور الفكر ـ هو تحليل للفكر الذي يفكر في الواقع، والذي يعيد إنتاجه تصورياً داخل ذاته. والحكم الصادق هو الذي يقول عبارات عن الواقع تتحقق في العالم الخارجي. إنه تحليل للفكر البشري وهو يفكر في عالم الواقع، رغم أن أرسطو يوافق ـ يقيناً ـ على أن الأشياء لا توجد على الدوام، في الواقع، بالضبط كما يدركها الذهن أي بوصفها كليات.

ويمكن أن نرى ذلك بوضوح في نظريته عن المقولات، فالمقولات من وجهة نظر منطقية تشمل الطرق التي يفكر بواسطتها في الأشياء ـ كحمل الكيفيات مثلاً على الجواهر ـ لكنها في الوقت ذاته طرق توجد فيها الأشياء وجوداً فعلياً؛ فالأشياء جواهر وهي لها بالفعل أعراض. ومن هنا فإن المقولات لا تحتاج إلى معالجة منطقية فحسب، بل وميتافيزيقية أيضاً. فمنطق أرسطو، إذن، لا يشبه المنطق الترنسندنتالي عند كانط، طالما أنه لا يهتم بعزل صور الفكر بطريقة قبلية، وهي الصور التي يسهم بها الذهن وحده في عمليته الإيجابية للمعرفة. إذ إن أرسطو لم يطرح «المشكلة النقدية»، بل افترض أبستمولوجيا واقعية، وافترض أن مقولات الفكر التي نعبر عنها في اللغة هي أيضاً مقولات موضوعية تعبر عن واقع يجاوز الذهن.

[٣] عدد المقولات في كتابيه «المقولات» و«الطوبيقا» عشر مقولات هي: الجوهر (مثل إنسان ،وحصان). والكم (مثل ثلاث ياردات) والكيف (مثل أبيض). والإضافة (مثل ضعف). والمكان أو الأين (مثل: في السوق). والزمان أو المتى (مثل العام الماضي)،

والموضوع (مثل: متكيء، جالس) والملْك (مثل مسلح، منتعل). والفعل (مثل يقطع) والانفعال (مثل ينقطع). غير أن المقولات تظهر في الأنالوطيقا الثانية على أنها ثماني مقولات إذ تندرج مقولتا الوضع والملْك تحت مقولات أخرى[(١)]. وهكذا يصعب القول أن تقسيم أرسطو للمقولات كان حاسماً. لكن على الرغم من أن أرسطو لم ينظر إلى تقسيم المقولات إلى عشر، على أنه تقسيم حاسم، فليس ثمة مبرر لافتراض أنه نظر إلى قائمة المقولات على أنها قائمة عشوائية أو تخلو من التنظيم البنائي. بل إن قائمة المقولات تشكل، على العكس، ترتيباً منظماً، فهي تصنيف للتصورات، وللأنواع الأساسية من التصورات، التي تحكم معرفتنا العلمية. وتعني كلمة «المقولة» الحمل[(٢)]. وينظر أرسطو في «الطوبيقا» إلى المقولات على أنها تصنيف للمحمولات، أو الطرق التي نفكر فيها في الوجود على أنه متحقق. فنحن مثلاً نفكر في شيء ما: إما على أنه جوهر أو انه تعين للجوهر، وعلى أنه يقع تحت واحدة من المقولات التسع التي تعبر عن الطريقة التي نفكر بها في الجوهر على أنه وجود متعين. وفي كتاب «المقولات» ينظر أرسطو إلى المقولات على أنها تصنيف للأجناس، والأنواع، والأفراد: من الجنس الأعلى إلى الكائنات الفردية. وإذا ما فحصنا تصوراتنا، أو الطرق التي نتمثل بها الأشياء ذهنياً، فسوف نجد مثلاً أن لدينا تصورات عن الأجسام العضوية، وعن الحيوانات (جنس تابع) والأغنام (نوع من الحيوانات). غير أن الأجسام العضوية، والحيوانات، والأغنام ـ تشملها جميعاً مقولة الجوهر. وبالمثل: نحن قد نفكر في اللون بصفة عامة، وفي الزرقة بصفة عامة، وزرقة معدن الكوبالت، غير أن اللون، والزرقة، وزرقة الكوبالت تندرج كلها تحت مقولة الكيف.

غيرَ أن المقولات في رأي أرسطو ليست مجرد أحوال لتمثلات الذهن في قوالب من التصورات: وإنما هي تمثل الأحوال الفعلية للوجود في عالم يقع خارج الذهن، وتشكل جسراً بين المنطق والميتافيزيقا (حيث تتخذ الميتافيزيقا من الجوهر موضوعاً رئيسياً له)[(٣)]. ومن ثم فلها جانب أنطولوجي مثلما أن لها جانباً منطقياً، ويظهر ترتيبها البنائي

---

(١) CF. e. G. Anal. Post. A22, 83 a 21FF, b 15FF.

(٢) كلمة مقولة أو «قاطيغوريا Kategoria» كلمة يونانية كانت تعني في الأصل «الاتهام» ثم أصبحت تعني الصفة المنسوبة إلى شيء ما. والكلمة العربية «مقولة» لا تبعد كثيراً عن هذا المعنى، فهي تعني «ما يقال على الموجود» أو «ما يُحمل على الأشياء»(المترجم).

(٣) Metaph. 1017 a 23 - 4.

المنظم على نحو أشد وضوحاً في جانبها الأنطولوجي. ومن ثم فلكي يوجد الوجود لابد من وجود الجوهر، أعني كنقطة بداية إنْ صحَّ التعبير ـ الأفراد وحدهم هم الذين يوجدون وجوداً فعلياً خارج الذهن، وإذا كان الفرد ـ يوجد مستقلاً على هذ النحو فلابد أن يكون جوهراً. لكنه لا يمكن أن يوجد بوصفه جوهراً فحسب، بل لابد أن تكون له أشكال عَرَضية. فالبجعة، مثلاً، لا يمكن أن توجد ما لم يكن لها لون ما. ولا يمكن أن يكون لها لون ما لم يكن لها كم وامتداد. وهكذا يكون لدينا في الحال ثلاث مقولات هي: الجوهر والكم والكيف، وهي تعينات ذاتية داخلية للموضوع غير أن البجعة لها نفس الطبيعة النوعية التي للبجع الآخر. فهي تساويه في الهيئة والحجم، لكنها لا تساوي الجواهر الأخرى. وبعبارة أخرى فإنها تقف على علاقة ما بالموضوعات الأخرى. وفضلاً عن ذلك فالبجعة كجوهر فزيقي لابد أن توجد في مكان ما، وفي فترة زمنية معينة، ولابد أن يكون لها وضع معين. ومن ناحية أخرى فإن الجواهر المادية، من حيث إنها تنتمي إلى نظام كوني معين فإنها ـ تؤثر، وتتأثر بعضها ببعض. وهكذا نجد أن بعض المقولات ينتمي إلى الموضوع منظوراً إليه في ذاته، من حيث تعيناته الذاتية الداخلية، في حين أن هناك موضوعات أخرى تنتمي إليه كتعينات خارجية، وهي تؤثر فيه بوصفها على علاقة بموضوعات مادية أخرى. وهكذا نجد أنه حتى لو كان عدد المقولات يمكن أن يتناقص عن طريق إدراج بعض المقولات تحت بعضها الآخر. فإن المبدأ الذي تُستنبط به المقولات ليس مبدأ عشوائياً على الإطلاق.

يناقش أرسطو في التحليلات الثانية (في سياق الحديث عن التعريف) وفي الطوبيقا موضوع الكليات الخمس أو العلاقات المختلفة التي يمكن للألفاظ الكلية التي ترتبط بالموضوعات أن تُحمل عليها. وهي الجنس Genus والنوع Species، والفصل Difference، والخاصة Property والعرض Accident ويضع أرسطو في كتاب «الطوبيقا» قسمته للكليات الخمس على أساس العلاقة بين الموضوع والمحمول. فإذا كان هناك اقتران في الامتداد بين الموضوع والمحمول، فإن ذلك: إما أن تعطينا ماهية الموضوع، أو خاصة الموضوع، فإذا لم يكن هناك اقتران في الامتداد مع الموضوع فهو إما أن يشكل جزءاً من الصفات التي يشتمل عليها تعريف الموضوع (عندما يكون إما جنساً أو فصلاً) أو أنه لا يفعل ذلك (وفي هذه الحالة سيكون عَرَضاً).

التعريفات الجوهرية هي تعريفات دقيقة تتم عن طريق الجنس والفصل. وينظر أرسطو إلى التعريف على أنه ينطوي على عملية قسمة تهبط حتى النوع السافل (قارن أفلاطون)[١]. إلا أنه من المهم أن نتذكر أن أرسطو ـ وهو على وعي بأننا لا يمكن على الإطلاق أن نصل بصفة مستمرة إلى التعريف الجوهري أو الماهوي يسمح بالتعريفات الاسمية أو الوصفية[٢]. حتى على الرغم من أنه لم تكن لديه فكرة ممتازة عنها، فنظر إلى التعريف الماهوي على أنه النوع الوحيد من التعريف الذي يستحق بالفعل هذا الاسم. إلا أن التميز هام ما دام علينا ـ في الواقع ـ أن نقنع ـ بالنسبة للموضوعات الطبيعية التي يدرسها علم الطبيعة ـ بالتعريفات المتميزة التي على الرغم من أنها تقترب من المثل الأعلى أكثر من تعريف أرسطو الاسمي أو الوصفي، فإنها لا تصل إليه.

(لقد شدد بعض الكُتاب على تأثير اللغة في الفلسفة. فمثلاً لأننا نتحدث عن الوردة على أنها حمراء ـ وهذه مسألة ضرورية لأغراض الحياة الاجتماعية والاتصال بين الناس ـ فمن الطبيعي أن نميل إلى الظن أن هناك في النظام الموضوعي الفعلي: كيفًا أو عرضًا هو «الاحمرار» ملازمًا للشيء أو للجوهر وهو الوردة. وهكذا يمكن تعقب المقولات الفلسفية عن الجوهر أو العرض إلى تأثير الكلمات أو اللغة، إلا أن علينا أن نتذكر أن اللغة تتبع الفكر، فهي تُبنى كتعبير عن الفكر، وذلك يصدق بصفة خاصة على المصطلحات الفلسفية. عندما وضع أرسطو الطرق التي يفكر بها الذهن عن الأشياء، فمن الصواب أن نقول إنه لم يستطع أن يتخلص من اللغة كوسيط للتفكير. لكن اللغة تتبع الفكر، والفكر يتبع الأشياء. فليست اللغة تركيباً قبلياً).

[٤] المعرفة العلمية على الأصالة تعني عند أرسطو استنباط الجزئي من العام أو المشروط من علّته، حتى أننا نعرف في آن معاً العلّة التي تعتمد عليها الواقعة، والارتباط الضروري بين الواقعة وعلّتها. وبعبارة أخرى نحن يكون لدينا معرفة علمية عندما نعرف العلّة التي تعتمد عليها الواقعة، بوصفها علّة هذه الواقعة وليست علّة واقعة أخرى، وأكثر من ذلك عندما نعرف أن الواقعة لا يمكن أن تكون على نحو مختلف عن ذلك»[٣].

---

(١) Anal . Post. B. 13.

(٢) Anal . Post. B. 8 and 10.

(٣) Anal . Post. I. 2, 7, 6.

لكن على الرغم من أن المقدمات تسبق النتيجة من الناحية المنطقية، فإن أرسطو يعترف بوضوح أن هناك فرقاً بين الأسبقية المنطقية والأسبقية في ذاتها in se أو الأسبقية الأبستمولوجية من زاويتنا Quoad nos. وإذا عبرنا عن ذلك بطريقة أوضح قلنا إن كلمات «أسبق» و«معروف أفضل» هي ألفاظ غامضة ملتبسة الدلالة، إذ أن هناك فرقاً بين ما هو أسبق ومعروف أفضل في نظام الوجود، وما هو أسبق ومعروف أفضل في نظر الإنسان. أعني أن الموضوعات القريبة من الحواس هي أسبق ومعروفة أفضل وبلا تحفظ: الموضوعات الأسبق والمعروفة أفضل هي تلك التي تمدنا بها الحواس(١). وبعبارة أخرى فإن معرفتنا تبدأ بالحواس أعني من الجزئي وتصعد إلى العام أو الكلي. «وهكذا يتضح أن علينا أن نبدأ المعرفة من المقدمات الأولية عن طريق الاستقراء: إذ إن المناهج التي تغرس فينا ـ حتى الإدراك الحسي ـ الكلي هي مناهج استقرائية»(٢). وهكذا كان أرسطو مضطراً لدراسة لا الاستنباط فقط، بل الاستقراء أيضاً، فمثلاً المقدمة الكبرى في القياس السابق ذكره «كل إنسان فان» تقوم على أساس الإدراك الحسي، ومن ثم كان على أرسطو أن يبرر الإدراك الحسي والذاكرة في آن واحد ما دامت المقدمة تنطوي عليهما. وهكذا تكون لدينا النظرية التي تقول إن الحواس بما هي كذلك لا تخطيء أبداً: إن الحكم هو فحسب الذي يكون صادقاً أو كاذباً.

فإذا ما «رأى» المريض الذي يعاني من هذيان ارتعاشي Delirium Tremens جرذاناً وردية اللون، فإن الحواس نفسها لم تخطيء، وإنما ينشأ الخطأ عندما يحكم المريض أن الجرذان الوردية موجودة هناك في الخارج، كموضوعات حقيقية موجودة خارج الذهن. وبالمثل فإن الشمس تبدو أصغر من الأرض، لكن ذلك ليس خطأ الحواس، والواقع أنه لو بدت الشمس أكبر من الأرض لكانت الحواس عاطلة لا تعمل. إن الخطأ ينشأ بسبب نقص المعرفة الفلكية. الإنسان يحكم بأن الشمس موضوعياً أصغر من الأرض.

[٥] لا يعالج أرسطو، إذن، في التحليلات الدليل العلمي البرهان أو الاستنباط، وإنما يعالج أيضاً الاستقراء. والاستقراء العلمي عنده يعني الاستقراء التام ولقد ذهب صراحة

---

(١) Anal . Post. 71 b - 72 a.

(٢) Anal . Post. 11, 19, 100 b.

إلى أن «الاستقراء يبدأ بإحصاء لجميع الحالات»[1] والاستقراء الناقص مفيد بصفة خاصة للخطباء. واستخدم أرسطو التجربة، لكنه لم ينقح مناهج البحث العلمي في الاستقراء واستخدام الفرض. وعلى الرغم من أرسطو يعترف أن «القياس من خلال الاستقراء يكون أوضح بالنسبة لنا»[2]. فإن مثله الأعلى يظل هو الاستنباط في البرهان القياسي. وقد وصل في تحليل العمليات الاستنباطية إلى مستوى مرتفع للغاية، وبطريقة تامة جداً، لكنه لا يستطيع أن يقول إنه فعل الشيء نفسه بالنسبة للاستقراء. ولا شك أن ذلك كان أمراً طبيعياً بالنسبة للعالم القديم الذي تطورت فيه الرياضيات أعلى بكثير من العلم الطبيعي. ومع ذلك فبعد أن قرر أرسطو أن الإدراك الحسي بما هو كذلك لا يمكن أن يبلغ الكلي، أشار إلى أننا قد نلاحظ مجموعة من الأفراد، أو نراقب التكرار المتواصل لحادث ما، وهكذا عن طريق استخدام العقل المجرد نصل إلى معرفة الماهية الكلية أو المبدأ[3].

[٦] يبحث أرسطو في «التحليلات الثانية» أشكال الاستدلال ويعرّف القياس بأنه «قول إذا ما وضعت فيه أشياء معينة، فإن شيئاً آخر غير ما وضع، يلزم عنها بالضرورة لكونها كذلك»[4]. ثم يناقش أشكال القياس الثلاثة:

(أ) الحد الأوسط موضوعاً في مقدمة محمولاً في الأخرى وعلى ذلك «أ هي ب، و س هي م، إذن س هي ب». كل حيوان جوهر، كل إنسان حيوان، ومن ثم كل إنسان جوهر.

(ب) الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين «ب هي م، وس ليست م، إذن س ليست ب». كل إنسان ضاحك، لا حصان ضاحك، إذن لا حصان إنسان.

(جـ) الحد الأول موضوع في المقدمتين وهكذا تكون «م هي ب ، وم هي س، إذن س هي ب».

كل إنسان ضاحك، وكل إنسان حيوان، إذن بعض الحيوان ضاحك.

---

(١) Anal . Priova, II. 23, 68 b.

(٢) Anal . Priova, II. 23, 68 b.

(٣) Anal . Post, I. 31.

(٤) Anal . Priova, I. 245.

ويفرق أرسطو في كتاب «الطوبيقا»[1] بين الاستدلال البرهاني (عندما تكون المقدمات التي يبدأ منها الاستدلال صادقة وأولية أو تكون معرفتنا بها قد جاءت أصلاً من مقدمات صادقة وأولية). وبين الاستدلال الجدلي الاستدلال من الآراء التي تُقبل عموماً أي عندما يقبلها كل الناس أو معظمهم أو معظم المرموقين المشهورين منهم.. ويضيف نوعاً ثالثاً من الاستدلال هو استدلال المراء أو المماحكة (الذي يبدأ من آراء تبدو مقبولة بصفة عامة لكنها في الحقيقة ليست كذلك). ولقد عالج هذا النوع الثالث باستفاضة في «كتاب السوفسطيقا» حيث فحص أرسطو وصنّف وحلل الأنواع المختلفة للمغالطة.

[٧] فقد رأى أرسطو بوضوح أن مقدمات الاستنباط نفسها تحتاج إلى برهان. ومن ناحية أخرى فلو أن كل مبدأ يحتاج إلى برهان، فسوف ندخل في مسار لا نهاية له ولن يبرهن على شيء في النهاية. ومن ثم فقد ذهب إلى أن هناك مباديء معينة تعرف حدساً ومباشرة بلا برهان[2]. وأعلى هذه المباديء هو مبدأ التناقض ولا يمكن تقديم أي برهان على هذه المباديء. فالصورة المنطقية لمبدأ التناقض، مثلاً، هي «القضيتان اللتان تثبت إحداهما شيئاً وتنكر الأخرى الشيء نفسه، لابد لأحدهما أن تكون صادقة بينما تكون الأخرى كاذبة» ـ وهي ليست برهاناً على مبدأ التناقض في صورته الميتافيزيقية، فمثلاً «الشيء الواحد لا يمكن أن يوصف به شيء ولا يوصف به في نفس الوقت وبنفس الطريقة». فلا يمكن لأي مفكر أن يناقش المباديء الكامنة في أساس كل تفكير ، إنه مبدأ مفترض سلفاً[3].

لدينا إذن:

(أ) المباديء الأولى التي يدركها العقل.

(ب) ما يستمد بالضرورة من المباديء الأولى تدركه الشهوة.

(جـ) ما هو عارض ويمكن أن يكون خلاف ذلك هو موضوع الرأي والاعتقاد.

غير أن أرسطو رأى أن المقدمة الكبرى في القياس مثل: «كل إنسان فان» لا يمكن

---

(١) I, 100 a b.

(٢) CF. Anal. Post. 1, 3. 72 b.

(٣) CF Metaph. 106 b 35 FF.

أن تستمد على نحو مباشر من المبادىء الأولى. فهي تعتمد أيضاً على الاستقراء. وذلك يتضمن نظرية واقعية للكليات ويعلن أرسطو أن الاستقراء يعرض الكلي على نحو ما يتضمنه الجزئي بوضوح(١).

[٨] لن يكون من المرغوب ـ في كتاب له هذه الطبيعة ـ أن ندخل في عرض ومناقشة تفصيلية للمنطق الأرسطي، وإن كان من الضروري أن نشدد على الإسهام العظيم لأرسطو في مجال الفكر البشري في هذا الفرع من العلم. لا سيما بالنسبة إلى القياس. أما القول بأن التحليل والتقسيم المنطقي مارسته الأكاديمية لارتباطه بنظرية المثل فهو قول صحيح تماماً (وما على المرء إلا أن يتذكر المناقشات في محاورة «السوفسطائي») ـ إلا أن أرسطو كان أول مَنْ أنشأ المنطق (أو «الأنالوطيقا») كعلم مستقل، كما أن أرسطو هو الذي اكتشف، وعزل، وحلل الصورة الأساسية للاستدلال وأعني بها: القياس. وهو واحد من إنجازاته الدائمة. وحتى إذا كان ذلك هو إنجازه الإيجابي الوحيد، فسوف يظل انجازاً يستحق من أجله تخليد اسمه. ولن يكون للمرء ما يبرره إذا ما أكّد أن أرسطو قام بتحليل كامل للعمليات الاستنباطية لأن القياس الكلاسيكي يفترض:

(أ) ثلاث قضايا، كل منها على صورة موضوع ومحمول.

(ب) ثلاثة حدود. تأخذ منها كل قضية موضوعها ومحمولها. وتتحدد الحالات التي تلزم فيها القضية الثالثة (النتيجة) عن القضيتين السابقتين كما هي الحال في Darapti..(٢). فأرسطو مثلاً، لم ينظر في الشكل الآخر من الاستدلال الذي ناقشه: «الكاردينال نيومان»(٣) في كتابه «قواعد التصديق» عندما يتخلل الذهن نتائج، لا من قضايا معينة، وإنما من وقائع عينية، فإن الذهن ينظر إلى هذه الوقائع ويتدبرها، وبعد أن

---

(١) Anal . Post. A. I, 718.

(٢) قياس من الشكل الثالث صورته «م، م إذن ب» (المترجم)

(٣) جون هنري نيومان (١٨٠١ ـ ١٨٩٠) فيلسوف ولاهوتي إنجليزي درس في أكسفورد حيث عين بعد ذلك معاوناً لراعي أبرشية ثم مدرساً فيها عام ١٨٢٦ . اعتنق الكاثوليكية عام ١٨٤٥، وقصد روما حيث رسم قسيساً عام ١٨٤٧ كتب «المكسب والخسارة» نشره غفلاً، ثم «التعليم الجامعي» وكانت أهم مؤلفاته «قواعد التصديق». رقاه البابا لاون الثالث إلى مرتبة كاردينال عام ١٨٧٩ نشر سيرته الذاتية عام ١٨٦٤ (المترجم).

يقدّرها تقديراً نقدياً، يستنتج نتيجة لا تكون قضية عامة (كما هي الحال في الاستقراء الصحيح)، وإنما تكون قضية جزئية مثل «السجين بريء». ومن المؤكد أنها تتضمن قضايا عامة (مثلاً دليل من النوع المؤكد الذي يتفق ـ أو لا يتفق ـ مع براءة المتهم). غير أن الذهن لا يهتم باستخلاص مضمون القضايا المفترضة سلفاً، بقدر اهتمامه باستخلاص عدد من الوقائع العينية. ولقد اعترف القديس «توما الأكويني» بهذا النوع من الاستدلال، وردّه إلى «ملكة التفكير» كما يسميه أيضاً «ملكة التجزئة». وفضلاً عن ذلك، فبالنسبة لذلك الشكل من الاستدلال الذي حلله أرسطو، فإنه لم ينظر بالفعل في مشكلة ما إذا كانت هذه المباديء العامة التي بدأ منها هي ببساطة مباديء صورية أم أن لها فحوى أنطولوجيا. والنظرة الأخيرة افتُرضت، فيما يبدو، في الأعم الأغلب.

لكن سيكون من الخُلف المحال أن ننتقد أرسطو، على نحو مضاد، لأنه لم يقم بدراسة كاملة لكل أشكال الاستدلال، ولأنه لم يطرح جميع الأسئلة ـ ويجيب عنها ـ التي يمكن طرحها بصدد أشكال الفكر البشري: وهي مهمة شرع في إتمامها، وأتمها على خير وجه. ومجموعة بحوثه المنطقية (التي سميت فيما بعد باسم «الأورجانون») تشكل تحفة نادرة من عمل العقل البشري، ونحن على يقين أنه ليس بلا مبرر، إن أرسطو جعل من نفسه رائداً في التحليل والتنظيم المنطقي. فهو يلاحظ في نهاية «السوفسطيقا» أنه على حين أن الآخرين قبله قالوا الشيء الكثير في موضوع «فن الخطابة»، مثلاً، فإنه لم يسبقه عمل يمكن أن يتحدث عنه في موضوع الاستدلال، بحيث يمكن استخدامه كأساس، ولهذا فقد كان عليه أن يغزو، من الناحية العملية، أرضاً جديدة تماماً. وليس صحيحاً أن التحليل المنظم لعمليات الاستدلال قد اكتمل جزئياً، إذ لم يوجد شيء من هذا القبيل. فقد قدّم أساتذة فن الخطابة لتلاميذهم تدريباً تجريبياً على «حجج المماحكة»، لكنهم لم يستخلصوا أبداً مناهج البحث العلمي أو العرض المنسّق للموضوع: وهكذا كان على أرسطو أن يبدأ بنفسه من البداية. ولا شك أن ما زعمه أرسطو بخصوص موضوعات كتابه «السوفسطيقا» كان يستهدف أساساً اكتشاف وتحليل القياس بصفة عامة.

وربما سمع المرء ـ بالمصادفة ـ بعض الناس يتحدثون كما لو أن الدراسات المنطقية الحديثة قد جرّدت المنطق الأرسطي التقليدي من كل قيمة؛ وكما لو كان في استطاعة المرء الآن أن يحيل المنطق التقليدي إلى غرفة سقط المتاع في المتحف، بوصفه

شيئا لا يهم سوى مَنْ يهوى الآثار الفلسفية القديمة. ومن ناحية أخرى فإن أولئك الذين نشأوا على التراث الفلسفي، ربما مالوا إلى الأخذ بالولاء الخاطيء لهذا التراث فهاجموا المنطق الرمزي الحديث. وهما طرفان قصيّان لا ضمان لهما، وربما كان من الضروري أن نأخذ بموقف حكيم متزن، فنعترف، في الواقع، بنقص المنطق الأرسطي وبقيمة المنطق الحديث. ونرفض في الوقت ذاته أن نحط من قيمة المنطق الأرسطي بحجة أنه لم يُغطِّ دائرة المنطق بأسرها. وهذا الموقف الحكيم المتزن هو الموقف الذي آمن به أولئك الذين درسوا المنطق بعمق، وتلك مسألة لابد من التشديد عليها خشية أن يظن أن الفلاسفة الأكسولائيين هم وحدهم في الوقت الحاضر الذين يضفون أدنى قيمة على منطق أرسطو. وعلى ذلك فعلى حين أن «سوزان ستبنج» تؤكد ـ وهي تؤكد بحق ـ أنه «لم يعد من الممكن النظر إلى منطق أرسطو على أنه يشكل موضوع الاستنباط بأسره» فإنها تعترف بأن «القياس التقليدي ما زال يحتفظ بقيمته»[١]. بينما يعلن هنرش شولتسه أن «الأورجانون الأرسطي ما يزال حتى اليوم أعظم مدخل لمنطق كتبه إنسان، جمالاً وتثقيفاً»[٢]. فقد يكون المنطق الرمزي الحديث إضافة، وإضافة بالغة الأهمية، للمنطق الأرسطي. لكن لا ينبغي أبداً النظر إليه على أنه الضد التام والكامل له: فهو يختلف عن المنطق غير الرمزي بدرجة أعلى من حيث الشكل أعني من حيث فكرة توظيف القضية.

[٩] هذه المعالجة المختصرة والمبتورة لمنطق أرسطو، ربما تكون مفيدة لنختم بها موجزاً لبعض الموضوعات المتميِّزة التي ناقشها «الأورجانون»، وهو موجز يظهر منه المدى الواسع للتحليل المنطقي الأرسطي. ولقد عالج أرسطو في كتاب «المقولات» المجالات التي يمكن أن تتغير فيها العلاقة بين الموضوع والمحمول. كما ناقش في كتاب «العبارة» التضاد بين القضايا من حيث الجهة واليقين، مما أدى به إلى مناقشة ممتعة للثالث المرفوع في الفصول (٧ و ١٠). ويناقش في الكتاب الأول من التحليلات الأولى. عكس القضايا، والقضايا الضرورية والحادثة، محللاً القياس بأشكاله الثلاثة مقدماً قواعد بناء الأقيسة التي تتعامل معها، مثلاً الاستدلال المنحرف (الفصل ٣٦) والسلب (الفصل

(١) S. Stebbing: A Modern Introduction to Logic' P. 102 (London, 1933).

(٢) Geschichte der Logik P. 27 (Berlin 1931).

٤٦) براهين الاستحالة وبراهين الافتراض (الفصل ٣، والفصل ٤٤). كما يدرس أرسطو أيضاً في الكتاب الثاني توزيع الصدق والكذب بين المقدمات والنتيجة، عيوب القياس، الاستقراء بالمعنى الضيق من خلال «إحصاء جميع الحالات» (الفصل ٢٣) والقياس المقتضب ..Enthymenc... الخ.

ويدرس الكتاب الأول من «التحليلات الثانية» بنية العلم الاستنباطي، ونقطة بدايته المنطقية: والوحدة، والاختلاف، والتمييز: والمراتب المنطقية للعلوم، والجهل، والخطأ، والبطلان. بينما يهتم الكتاب الثاني بالتعريفات: التعريف والماهوي والاسمى، والفرق بين التعريف والبرهان، وما لا يقبل البرهان من الطبيعة الماهوية، والطريقة التي تُعرف بواسطتها الحقائق الأساسية... الخ. وتهتم «الطوبيقا» بالكليات الخمس، والتعريف، وآلية البرهان، وممارسة الجدل. بينما تهتم «السوفسطيقا» بتصنيف المغالطات وتقديم حلول لها.

" الفصل التاسع والعشرون "

"ميتافيزيقا أرسطو"

[١] «كل إنسان يرغب في المعرفة «بالطبيعة»[١]، هكذا افتتح أرسطو كتاب الميتافيزيقا متفائلاً؛ وهو كتاب، أو بالأحرى مجموعة محاضرات، يصعب قراءتها (حتى أن ابن سينا الفيلسوف العربي قال: إنه قرأ ميتافيزيقا أرسطو أربعين مرة دون أن يفهمها). إلا أن لهذا الكتاب أهمية كبيرة في فهم فلسفة أرسطو، كما كان له تأثير هائل على الفكر الأوربي اللاحق[٢]. لكن على الرغم من أن كل إنسان يرغب في المعرفة بالطبيعة، فإن هناك درجات من المعرفة. فرجل التجربة المحض ـ كما يسميه أرسطو ـ قد يعرف أن دواء معيناً يشفي «س» من مرضه، دون أن يعرف سبباً لذلك. بينما رجل الفن يعرف السبب. فهو يعرف مثلاً أن «س» يعاني من مرض الحمى، وأن الدواء الذي نتحدث عنه له خاصية معينة تهديء من مرض الحمى. فهو يعرف شيئاً كلياً، لأنه يعرف أن الدواء سوف يشفي كل مَنْ يشكو من هذا المرض. الفن، إذن، يستهدف نتاجاً معيناً، لكن هذه المعرفة ليست هي الحكمة في نظر أرسطو. لأن الحكمة العليا لا تستهدف إنتاج شيء أو تحقيق نتيجة ما ـ فهي ليست نفعية، وإنما تهدف إلى معرفة المباديء الأولى للحقيقة الواقعية Reality أعني إلى المعرفة من أجل ذاتها. ويضع أرسطو الرجل الذي يبحث عن المعرفة لذاتها في مرتبة أعلى من الرجل الذي يبحث عن معرفة نوع جزئي معين، وفي ذهنه بلوغ نتيجة عملية معينة. وبعبارة أخرى: العلم الذي يُطلب لذاته يقع في مرتبة أعلى، وليس من منظور نتائجه.

---

(١) Metaph. A. 980 a I.

(٢) تشير كلمة الميتافيزيقا، ببساطة، إلى وضع كتاب «الميتافيزيقا» من بين مجموعة مؤلفات أرسطو، أي الكتاب الذي يلي كتاب «الفزيقا». غير أن الكتاب ميتافيزيقي أيضاً بمعنى أنه يهتم بالمباديء الأولى والعلل العليا، وهو لذلك يتضمن درجة من التجريد أعلى من «الفزيقا» التي تعالج أساساً نوعاً جزئياً من الوجود ـ وهو ذلك الذي يخضع للحركة. ولا يزال من الصواب أن نقول إننا إذا كنا نرغب في أن نعرف نظرية أرسطو عن الموضوعات التي تدرسها الميتافيزيقا في يومنا الراهن، فإن علينا أن نلجأ لا إلى كتابه في «الميتافيزيقا» فحسب، بل أيضاً إلى كتاب في «الفزيقا» أو الطبيعيات [المؤلف].

هذا العلم الذي يُطلب لذاته هو العلم بالمبادىء الأولى أو العلل الأولى. وهو العلم الذي ينشأ من الدهشة والتعجب؛ فلقد بدأ الناس من الدهشة من الأشياء، والرغبة في معرفة تفسير لتلك الأشياء التي يشاهدونها. وهكذا نشأت الفلسفة من الرغبة في الفهم. وليس على أساس النفع الذي يجنونه من تلك المعرفة. وهذا العلم ـ من بين العلوم جميعاً ـ يمكن أن يسمى علماً حراً أو متحرراً. لأنه ـ كالرجل الحر ـ يوجد من أجل ذاته وليس من أجل شخص آخر. وهكذا تكون الميتافيزيقا ـ في نظر أرسطو ـ هي الحكمة على الأصالة. والفيلسوف أو محب الحكمة هو مَنْ يرغب في معرفة العلّة والطبيعة النهائية للواقع Reality، وهو يرغب هذه المعرفة لذاتها. ومن ثم كان أرسطو «دجماطيقيًا» بمعنى أنه افترض إمكان الوصول إلى تلك المعرفة، رغم أنه لم يكن دجماطيقياً بالطبع بمعنى تقديم نظريات دون محاولة البرهنة عليها.

ومن ثم فالحكمة تدرس المبادىء والعلل الأولى للأشياء؛ ولهذا كانت معرفة كلية على أعلى درجة. وهذا يعني أنها العلم الذي يبتعد عن الحواس إلى أقصى حد. أو هي الأعظم تجريداً، وبالتالي فهي أصعب العلوم لأنها تتطلب جهداً كبيراً من التفكير. «أما الإدراك الحسي فهو شائع مشترك بين الجميع ولهذا فهو سهل، وليس فيه مسحة من الحكمة»[١]. وعلى الرغم من أن الميتافيزيقا أعظم العلوم تجريداً، فإنها ـ في نظر أرسطو ـ أعظمها دقة: «لأن العلم الذي ينطوي على أقل المبادىء. هو أكثر دقة من تلك العلوم التي تنطوي على مبادىء إضافية، مثلاً الحساب أكثر دقة من الهندسة»[٢]. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا العلم هو أكثر العلوم قابلية لأن يُعرف. ما دام يتعامل مع المبادىء الأولى للأشياء جميعاً. وهذه المبادىء يمكن معرفتها بصدق أكثر من تطبيقها. (لأن هذه التطبيقات تعتمد على المبادىء الأولى وليس العكس) رغم أنه لا ينتج من ذلك أن تكون معلومة أعظم بالنسبة لنا، ما دام لابد لنا من أن نبدأ بالضرورة من موضوعات الحس. ونحتاج إلى جهد ملحوظ من التجريد العقلي، لتسير مما هو معروف لنا على نحو مباشر ـ أعني من موضوعات الحس ـ إلى مبادئها النهائية.

---

(١) Metaph. 982 a11 - 12.

(٢) Metaph. 982 a26 - 28.

[٢] العلل التي تعالجها الحكمة أو الفلسفة أحصتها «الفزيقا» وعددها أربع :ـ
(أ) جوهر الشيء أو ماهيته.
(ب) المادة أو الموضوع.
(جـ) مصدر الحركة أو العلّة الكافية.
(د) العلّة الغائية أو الخير.

ويبحث أرسطو في الكتاب الأول من «الميتافيزيقا» آراء السابقين عليه ليرى ـ حسب قوله ـ ما إذا كانوا قد ناقشوا أي نوع آخر من العلل إلى جانب العلل الأربع التي ذكرها. وانقاد بهذه الطريقة إلى تقديم تخطيط موجز لتاريخ الفلسفة اليونانية حتى عصره، ولم يكن معنياً بإعداد فهرس لكل آرائهم سواء كان لها صلة بغرضه أم لا، لأنه كان يرغب في تعقب تطور فكرة العلل الأربع، وكانت النتيجة النهائية لبحثه لا فقط أنه لا يوجد فيلسوف اكتشف أي نوع آخر من العلل، بل لا يوجد فيلسوف قبله أحصى العلل الأربع بطريقة مقنعة. ولقد نظر أرسطو ـ مثل هيجل ـ إلى الفلسفة السابقة على أنها تؤدي إلى فلسفته الخاصة. لكن لم يكن لدى أرسطو أي نوع من أجهزة الجدل. وإن كان لديه بالطبع نفس الميل إلى النظر إلى فلسفته الخاصة على أنها مركب ـ على مستوى أعلى من الفكر ـ لجميع السابقين عليه؛ وهناك بغير شك بعض الحقيقة فيما يزعمه أرسطو، لكنه ليس صحيحاً تماماً على الإطلاق، بل إنه أحياناً يكون بعيداً عن إنصاف السابقين.

لقد شغل طاليس والفلاسفة اليونان الأول أنفسهم بالعلّة المادية في محاولة لاكتشاف الحامل النهائي للأشياء. أو المبدأ الذي لا ينشأ ولا يفنى، والذي تخرج منه وتعود إليه الأشياء الجزئية. وعلى هذا النحو ظهرت فلسفات: طاليس، وأنكسمنس، وهيراقليطس الذين وضعوا علّة مادية واحدة أو أنبادوقليس الذي افترض وجود أربعة عناصر لكن، حتى إذا كانت العناصر قد تولدت عن علّة مادية واحدة ، فلماذا حدث ذلك؛ وما مصدر الحركة التي عن طريقها تظهر الأشياء وتختفي؟ لابد أن تكون هناك علّة ما للصيرورة في العالم، بل إن الوقائع ذاتها تضطر المفكر للبحث في نوع من العلّة يختلف عن العلّة المادية. وهناك محاولات للإجابة عن هذه المشكلة في فلسفات أنبادوقليس وانكساجوراس. فقد رأى الأخير أنه لا يمكن لأية علّة مادية أن تكون هي السبب فيما

يتبدى في الأشياء من جمال وخير. وهكذا أكد نشاط العقل في العالم المادي. وهكذا ظهر كرجل متزن في مقابل الكلام العشوائي للسابقين عليه[١]. ومع ذلك فإنه لم يستخدم العقل إلا على نحو ما يخرج «الإله من الآلة Deux ex Machina» لتفسير تكوين العالم، وأدخله إلى العالم عندما احتار ولم يجد تفسيراً آخر، وعندما وجد بين يديه تفسيراً آخر، ترك العقل ببساطة خارج العالم[٢]. وبعبارة أخرى اتهم أرسطو انكساجوراس بأنه استخدم العقل لإخفاء جهله. ولقد افترض أنبادقليس مبدأين نشطين هما الحب والكراهية لكنه لم يستخدمهما على نحو متسق ولا على نحو كاف[٣]. ومن ثم فقد نجح هؤلاء الفلاسفة في تميز علّتين من العلل الأرسطية الأربع هما العلّة المادية، وعلّة الحركة. لكنهم لم يستخدموا تصوراتهم بطريقة نسقية كما أنهم لم ينجزوا فلسفة علمية متسقة.

بعد فلسفة فيثاغورس ـ الذي لا يمكن أن يقال إنه أسهم بالشيء الكثير ـ جاءت فلسفة أفلاطون الذي انتهى إلى نظرية المثل، لكنه وضع المثل التي هي علّة ماهية الأشياء (وبالتالي فهي بمعنى ما علّة) وضعها بعيداً عن الأشياء التي هي ماهيتها. وبالتالي فإن أفلاطون ـ في رأي أرسطو ـ لم يستخدم سوى علتين «العلّة الخاصة بالماهية ثم العلّة المادية»[٤]. أما بالنسبة للعلّة الغائية فهي ليست واضحة أو أنها على الأقل ليست مقنعة ـ فقد عالجها الفلاسفة السابقون لكن بطريقة عرضية فحسب[٥]. والواقع أن أرسطو لم يكن منصفاً تماماً لأفلاطون ما دام الأخير أدخل تصور «الصانع» في محاورة «طيماوس» الذي يقوم بدور العلّة الفاعلة كما استخدم آلهة النجوم، إلى جانب أنه أكّد نظرية في الغائية، فالعلّة الغائية للصيرورة هي تحقق (بمعنى المحاكاة) الخير. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن أفلاطون من خلال «الانفصال Chorismos» مُنع من تحقيق المثال المحايث أو الماهية التي هي العلّة الغائية للجوهر العيني.

---

(١) Metaph. 984 b 15 - 18.

(٢) Metaph. 985 a18 - 21.

(٣) Metaph. 982 a11 - 3.

(٤) Metaph. 988 a8 - 12.

(٥) Metaph. 988 b 6 - 16.

[٣] بعد أن عرض أرسطو لبعض المشكلات الرئيسية للفلسفة في الكتاب الثالث (ب) من كتابه «الميتافيزيقا»، أعلن في بداية الكتاب الرابع أن العلم الميتافيزيقي يُعنى بالوجود بما هو كذلك، فهو دراسة للوجود من حيث هو وجود، أما العلوم الجزئية فتقتطع شريحة جزئية من الوجود، وتدرس خصائص الوجود في هذه الشريحة، لكن الفيلسوف الميتافيزيقي لا يدرس الوجود من حيث هذه الخصائص الجزئية أو تلك ، أعني من حيث هو حياة أو من حيث هو كم. وإنما من حيث هو الوجود في ذاته، ومن حيث خصائصه الماهوية بوصفه وجوداً. فعندما نقول عن شيء ما إنه موجود، فذلك يعني أيضاً أن نقول عنه إنه واحد، ومن هنا كانت الوحدة ، خاصية ماهوية للوجود، وكما أن الوجود نفسه يوجد في جميع المقولات، فكذلك توجد الوحدة في جميع المقولات. وكذلك الخير ـ كما لاحظ أرسطو في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» (١٠٩٦) يمكن كذلك أن يكون محمولاً لجميع المقولات. ومن ثم فالخير والوحدة صفتان متعاليتان للوجود، إنْ شئنا استخدام لغة الفلسفة الأسكولائية، وبما أنه يمكن حملهما على جميع المقولات فإنهما لا ينحصران في مقولة معينة ولا يؤلفان جنساً من المقولات،. وإذا كان تعريف الإنسان هو أنه «حيوان عاقل»، فإن كلمة حيوان هي الجنس، وكلمة عاقل هي الفَصْل، لكن ليس في استطاعة المرء أن يحمل الحيوانية على العقلانية: الجنس على الفَصْل، في حين أننا نستطيع أن نحمل الوجود عليهما معاً. ومن ثم فلا يمكن أن يكون الوجود جنساً. وقل الشيء نفسه على الخير والوحدة.

غير أن لفظ «الوجود» لا يحمل على جميع الأشياء الموجودة بنفس المعنى بالضبط، فالجوهر مثلاً له خاصية الوجود، بطريقة تجعل الكيف الذي هو عَرَضٌ للجوهر لا يمكن أن يقال إن له خاصية الوجود بنفس الطريقة فبأي مقولة للوجود، إذن، تُعنى الميتافيزيقا بصفة خاصة؟ بمقولة الجوهر التي هي أولية، ما دامت جميع الأشياء إما أن تكون جواهر أو أعراضاً لجواهر. لكن هناك ـ أو ربما كان هناك أنواع مختلفة من الجواهر فما هو نوع الجواهر الذي تدرسه الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا؟ ـ يجيب أرسطو: إذا كان هناك جوهر ثابت لا يتغير، عندئذ، فإن الميتافيزيقا تدرس هذا الجوهر الثابت الذي لا يتغير، ما دامت تعني بالوجود من حيث هو وجود، والطبيعة الصحيحة للوجود تظهر فيما يوجد

بذاته ولا يقبل التغير، أكثر مما تظهر فيما يخضع للتغير. أما أن هناك على الأقل وجوداً واحداً ثابتاً لا يقبل التغير ويكون علّة للحركة بينما يظل هو نفسه بلا تغير، فذلك ما يظهرنا عليه استحالة استمرار سلسلة لا متناهية لمصادر الحركة، وهذا الجوهر اللامتحرك، ينطوي على الطبيعة التامة للوجود، سيكون له الطابع الإلهي. ومن هنا يصح أن نطلق على الفلسفة الأولى اسم اللاهوت. أما الرياضيات فهي علم نظري حقاً وتدرس موضوعات لا تتغير، إلا أن هذه الموضوعات: رغم أنه ينظر إليها منفصلة عن المادة، فإنها لا توجد بطريقة منفصلة. في حين أن علم الطبيعة يدرس الموضوعات التي لا تنفصل عن المادة، وتخضع للحركة. والميتافيزيقا هي وحدها التي تدرس ما يوجد منفصلاً عن المادة ولا يتحرك[١].

(في الكتاب (هـ E) من الميتافيزيقا يقسم أرسطو الجواهر إلى جواهر تقبل الحركة وجواهر ثابتة لا تتحرك، لكنه في الكتاب (أ A) يميّز بين ثلاثة أنواع من الجواهر (١) جواهر حسية فانية. (٢) حسية وأزلية مثل الأجرام السماوية. (٣) جواهر لا حسية وأزلية.

وعلى ذلك فعلم الميتافيزيقا يُعنى بدراسة الوجود، وهو يدرس الوجود أساساً من خلال مقولة الجوهر وليس «الوجود العارض» الذي ليس موضوعاً لعلم[٢]. ولا هو حقيقة، طالما أن الحقيقة (أو الصدق) والكذب إنما يوجدان في الحكم، لا في الأشياء[٣].(وإذا ما وضعت أيضاً المبادىء الأولى أو البديهيات، لا سيما مبدأ التناقض، وهو مبدأ رغم أنه، بالطبع، لا يمكن استنباطه، فإنه مبدأ نهائي مطلق يحكم الوجود كله، والمعرفة كلها)[٤]. لكن إذا كانت الميتافيزيقا تدرس الجوهر ـ الجوهر اللامحسوس ـ فمن الواضح أن من المهم أن نحدد ما هي الجواهر اللامحسوسة الموجودة. فهل موضوعات الجواهر الرياضية، أو الكليات، أو الأفكار المتعالية للوجود والوحدة؟. ويجيب أرسطو: كلا إنها ليست كذلك، ومن هنا جاء خلافه مع نظرية المثل الأفلاطونية. وهو خلاف سوف نلخّصه فيما يلي:

---

(١) Metaph. 1026 a 6 - 32. CF 1046, a 25 - b 3.

(٢) الميتافيزيقا، الكتاب السادس (E) فالحلوى مثلاً تستهدف تقديم متعة أو لذة، فإن جلبت منتجاتها الصحة فذلك «عرض».

(٣) Metaph. VI (E) 4.

(٤) Metaph. 982 IV (T). 3. FF.

[٤] (١) حجة نظرية أفلاطون في أنها تجعل المعرفة العلمية ممكنة وأنها تفسرها، تبرهن - فيما يقول أرسطو - على أن الكلي واقعي وليس مجرد اختراع للذهن، لكنها لا تبرهن على أن للكلي قواماً بذاته بمعزل عن الأشياء الفردية. والواقع أنه بناء على نظرية أفلاطون - إذا ما طُبقت بدقة، لكان ينبغي أن تكون هناك مُثل للسلب والعلاقات. طالما أننا متى تصورنا مفهوماً عاماً مشتركاً من حيث علاقته بكثرة من الموضوعات فإن من الضروري أن نُسلّم بوجود مثال، لنَجَم عن ذلك، إذن، إنه لابد من وجود مثل حتى من السلب والعلاقات: «ليس ثمة طريقة مقنعة من الطرق التي نبرهن بها على وجود المُثل، لأنها لا تنتج عن أي استدلال بالضرورة، وينتج من بعض الاستدلالات أن هناك مُثلاً لأشياء نعتقد أنه لا مُثل لها..»[١].

(٢) نظرية المثل أو الصور <u>لا فائدة منها</u> ولا رجاء فيها.

(أ) فالصور أو المُثل - فيما يرى أرسطو - هي مضاعفة بلا هدف للأشياء المرئية، فالمفترض فيها أن تفسر لنا سبب كثرة الأشياء الموجودة في العالم؛ غير أنه لا يساعدنا في ذلك أن نفترض وجود كثرة أخرى من الأشياء كما فعل أفلاطون. إن أفلاطون أشبه برجل عجز عن حساب عدد صغير، فظن أنه سيكون من السهل عليه أن يفعل ذلك إذا ما ضاعف العدد[٢].

(ب) المُثل لا نفع فيها في معرفتنا بالأشياء: فهي لا تساعدنا بأي حال نحو معرفة الأشياء الأخرى (لأنها ليست حتى جواهر لهذه الأشياء، وإلا لكانت موجودة فيها)[٣]. ويعبّر ذلك، فيما يبدو، عن اهتمام أرسطو بالكون المرئي. على حين أن أفلاطون لم يكن معنياً في الحقيقة بالأشياء في هذا العالم لذاتها؛ وإنما بوصفها حجر الأساس في الصور أو المثل، رغم أنه بالوصول إلى معرفة <u>الأنواع أو النماذج</u> التي تستهدفها الظواهر، إنْ صحّ التعبير، أو التي تحاول أن تحققها، بمقدار ما تكون عللاً فاعلة، فإنها تُسهم في هذا التحقق التقريبي. ولقد أضفى أفلاطون أهمية كبرى على هذا المنظور، فنحن مثلاً عندما

(١) Metaph. 990 b 8 - 11.

(٢) Metaph. 990 a 34 - b 8.

(٣) Metaph. 991 a 12 - 13.

نصل إلى معرفة النوع المثالي من الدولة، التي تقترب منها الدول الموجودة فعلاً بدرجة كبيرة أو صغيرة، فإننا نستطيع أن نسهم في الارتفاع بالدولة الموجودة بالفعل ـ لأننا نعرف الهدف.

(جـ) والمثل لا نفع فيها عندما تحاول تفسير حركة الأشياء، حتى ولو كانت الأشياء موجودة بفضل المُثل، فكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تفسر لنا حركة الأشياء: وظهورها واختفاؤها؟. «ربما ناقش المرء قبل أي شيء آخر ما الذي تُسهم به المثل في الأشياء الحسية، سواء بالنسبة للأشياء الخالدة، أو الأشياء التي تظهر وتختفي»[1]. إن المثل ثابتة لا تتحرك، والموضوعات في هذا العالم، لو كانت نُسخاً من المثل لوجب أن تكون ثابتة لا تتحرك أيضاً، ولو أنها كانت تتحرك، كما يحدث فعلاً ـ فمن أين تأتيها الحركة؟

ويبدو أن أرسطو لم يكن منصفاً تماماً لأفلاطون في هذا الخط من النقد، طالما أن أفلاطون كان يدرك تماماً أن الصور أو المثل ليست هي عللاً للحركة، ولهذا السبب بالضبط، أدخل فكرة «الصانع». وربما كان الصانع شخصية أسطورية قليلاً أو كثيراً. لكن أياً ما كان الأمر، فمن الواضح أن أفلاطون لم ينظر أبداً إلى المُثل على أنها مبادىء للحركة، وأنه قام بمحاولة تفسير دينامية العالم على أسس أخرى.

(د) يُفترض أن الصور تفسر الموضوعات الحسية. لكنها ستكون هي نفسها حسية: فالرجل المثالي، مثلاً، سيكون محسوساً مثل سقراط فسوف تشبه المثل الآلهة الشبيهة بالإنسان: فهذه الآلهة ليست سوى بشر خالدين، وكذلك المُثل ليست سوى «محسوسات خالدة»[2].

غير أن هذا النقد ليس مقنعاً تماماً، فإذا كنا نتصور الرجل المثالي، نسخة طبق الأصل من الرجل العيني على مستوى مثالي، فإن كلمة «مثالي» بالمعنى الشائع، بوصفه الرجل الموجود بالفعل الذي وصل إلى أعلى درجة من التطور عندئذ سوف يكون الرجل المثالي محسوساً بالطبع؛ لكن هل يحتمل أن أفلاطون نفسه كان يقصد شيئاً من هذا القبيل؟ حتى لو تضمنت عبارته التي يستخدمها في بعض المناسبات شيئاً من ذلك، فليس

(١) Metaph. 991 a 8 - 10.

(٢) Metaph. 997 b 5 - 12.

ذلك سوى ضرب من المبالغة لكنه ليس جوهرياً على الإطلاق لنظرية المثل؛ فالمثل هي تصورات تقوم بذاتها، أو نماذج مثالية، ومن ثم فالتصور القائم بذاته للإنسان، سوف يحتوي على فكرة الجسمية، مثلاً، لكن ليس ثمة مبرر يجعله هو نفسه جسمياً. فالجسمية والحسية، في الواقع، يُستبعدان ، فرضاً عندما نُسلّم بأن الإنسان المثالي هو مجرد فكرة أو مثال. هل يمكن لأي إنسان أن يفترض أنه عندما وضع الأفلاطونيون المتأخرون مثال الإنسان في العقل الإلهي، أنهم وضعوا إنساناً عينياً فعلياً في العقل الإلهي؟ إن الاعتراض يبدو في حقيقته نقطة في صف أرسطو أعني من حيث إنه يفترض أنه يمس أفلاطون شخصياً، لكنه ليس اعتراضاً منصفاً بصفة خاصة. وكان يمكن أن يكون حاسماً ضد تضخيم نظرية المثل، لكن من العبث أن تقرأ عند أفلاطون أن التأويل المتضخم الفج ممكن.

(٣) نظرية الصور أو المُثل نظرية مستحيلة.

(أ) «لابد أن نقول إن من المستحيل أن يوجد الجوهر منفصلاً عما هو جوهره، فكيف يمكن إذن أن تكون المثل وهي جواهر الأشياء، منفصلة عنها؟»(١). تحتوي المثل على ماهية الموضوعات الحسية وطبيعتها الداخلية الحقيقية، لكن كيف يمكن لموضوعات توجد بمعزل عن المحسوسات أن تحتوي على ماهية هذه المحسوسات؟ وعلى أية حال: فما هي العلاقة بينهما؟

ولقد حاول أفلاطون أن يفسر العلاقة عن طريق استخدام مصطلحات مثل «المشاركة» و«المحاكاة»، إلا أن أرسطو يرد بقوة: «أن نقول إن الأشياء الحسية نماذج والأشياء الأخرى تشارك فيها، يعني أنك تستخدم كلمات فارغة ومجازات شعرية..»(٢).

وهذا النقد كاد، بالتأكيد، يكون بالغ الخطورة، لو كان الانفصال يعني انفصالاً مكانياً، لكن هل الانفصال، في حالة المثل، يعني بالضرورة، الانفصال المكاني؟ ألا يعني، بالأحرى، الاستقلال؟ إن الانفصال المكاني الحرفي لابد أن يكون مستحيلاً، لو كنا سننظر إلى الصور على أنها تصورات تقوم بذاتها أو مثلاً. يبدو أن أرسطو يناقش

---

(١) Metaph. 991 b 1 - 3.

(٢) Metaph. 1079 b 24 - 6. A. 991 a 20 - 2.

الموضوع من زاوية نظريته الخاصة التي تكون فيها الصورة ماهية محايثة للموضوع الحسي. وهو يذهب إلى أن المشاركة لا يمكن أن تعني شيئاً، ما لم تَعْنِ أن هناك صورة حقيقية محايثة: تشكل الموضوع مع المادة، وهو تصور لا يسمح به أفلاطون. ويشير أرسطو، بحق، إلى عدم كفاية نظرية المثل عند أفلاطون لكنه في رفضه للنموذج الأفلاطوني، يكشف عن عدم كفاية نظريته هو الخاصة (أن نظرية أرسطو الخاصة) من حيث إنه لا يزودنا بأساس حقيقي متعال لاستقرار الماهيات ودوامها.

(ب) لكن الأشياء فضلاً عن ذلك لا يمكن أن تكون قد خرجت من الصور أو المثل بأي معنى من المعاني المألوفة لكلمة «الصورة..»[1]. وهنا يلمس أرسطو من جديد مشكلة علاقة الصور لما يقال إنها صور لها. وهو في هذا السياق يعترض على العبارات التي يستخدمها أفلاطون بأنها مجرد مجازات شعرية. وتلك بالطبع من النقاط الحرجة في نظرية أفلاطون، ويبدو أن أفلاطون نفسه قد شعر بعدم كفاية التفسير الذي حاول تقديمه. فلا يمكن أن يقال إنه أوضح - بأية طريقة مقنعة - ما الذي يعنيه فعلاً بالمجاز الذي يستخدمه، وما هي العلاقة بين الموضوعات الحسية وبين المثل. ومن الغريب أن أرسطو في معالجته لنظرية المثل في كتابه «الميتافيزيقا» يتجاهل «الصانع» تماماً، وربما اعتقد المرء أن سبب هذا الإهمال هو أن العلّة النهائية للحركة في هذا العالم هي - عند أرسطو - العلّة الغائية، وفكرة وجود علّة فاعلة تعلو على العالم هي عنده فكرة لا يمكن قبولها.

(جـ) سوف تكون الصور موضوعات فردية مثلها مثل الموضوعات الأخرى، مع أنه كان ينبغي لها أن تكون كليات لا أفراداً. فالرجل المثالي، مثلاً سيكون فرداً مثل سقراط. وفضلاً عن ذلك فعلى افتراض أن هناك كثرة من الموضوعات تحمل اسماً مشتركاً فلابد أن يكون هناك نموذج أزلي أو مثال فلابد لنا أن نضع إنساناً ثالثاً لا يحاكيه سقراط فحسب، بل أيضاً الرجل المثالي. والسبب أن لسقراط، ومثال الإنسان طبيعة مشتركة، ومن ثم لابد أن يكون هنا كلي يجاوزهما: لكن المشكلة في هذه الحالة سوف تتكرر وسوف تسيرعلى هذا النحو إلى ما لا نهاية[2].

---

(١) Metaph. A. 991 a 19 - 20.

(٢) Metaph. A. 990 b15 - 17 K. 10 99 b 8 - 9 .

وكان يمكن أن يكون نقد أرسطو هذا صحيحا، لو أن أفلاطون ذهب إلى أن الصور (أو المثُل) أشياء. لكن هل فعل أفلاطون ذلك؟ لو أنه ذهب إلى أنها تصورات تقوم بذاتها، ولا تتحول إلى موضوعات فردية، بنفس المعنى الذي يكون فيه سقراط موضوعاً فردياً؛ إنها بالطبع تصورات فردية، لكن ليس ثمة دلائل تشير إلى أن أفلاطون حاول تنسيق عالم التصورات أو المثل كله، وأنه تخيلها على أنها تشكل نسقاً واحداً مترابطاً. البنية الفعلية للعالم، كما يمكن أن نقول، وأن العالم ـ إذا تحدثنا بطريقة مجازية يحاول أن يتجسد باستمرار، لكنه لا يستطيع أن يتجسد على نحو تام نظراً للعرضية التي لا مندوحة عنها في جميع الأشياء المادية. (وهنا نتذكر نظرية هيجل في المقولات الكلية وعلاقتها بموضوعات الطبيعة الحادثة أو العرضية).

(٤) معارضة النظرية التي تقول إن المثل أعداد.

(أ) لايبدو من الضروري أن ندرس اعتراضات أرسطو وانتقادات في شيء من التفصيل، طالما أن نظرية المثل ـ أعداد ربما كانت مغامرة سيئة الحظ من جانب أفلاطون. وكما لاحظ أرسطو «أصبحت الرياضيات هي الفلسفة بأسرها عند المفكرين المحدثين، رغم أنهم يقولون إنه ينبغي دراستها بغرض أشياء أخرى»[١].

وعلى القارىء الذي يريد أن يعرف معالجة أرسطو العامة للأعداد وما يتصل بها من مشكلات أن يرجع إلى كتابه الميتافيزيقا (A. 991 و b إلى M.V. 993 a 10).

(ب) لو كانت الصور أعداداً، فكيف يمكن لها أن تكون عللاً؟[٢]. وإذا كان ذلك بسبب أن الأشياء الموجودة أعداد أخرى، مثلاً عدد معين هو إنسان، وعدد آخر هو سقراط، وعدد آخر هو «زيد». إذن «لماذا تسبب مجموعة من الأعداد مجموعة أخرى؟». إذا كان ذلك يعني أن «زيداً» هو نسبة عددية بين عناصره، عندئذ سيكون مثاله أيضاً نسبة عددية بين عناصره، ومن ثم فلن يكون عدداً بالمعنى الصحيح. (المثل عند أفلاطون هي علل نموذجية لكنها ليست عللاً فاعلة).

(جـ) كيف يمكن أن يكون هناك نوعان من العدد؟ فإذا كان من الضروري أن

---

(١) Metaph. 991 a 31 b 1.

(٢) Metaph. 991 b 9FF.

نفترض أيضاً إلي جانب الأعداد ـ الصور نوعاً آخر من الأعداد التي هي موضوعات رياضية[1] فما هو إذن أساس التمييز أو التفضيل بين هذين النوعين من الأعداد؟ إننا لا نعرف سوى نوع واحد من الأعداد فيما يعتقد أرسطو، وهو ذلك النوع من الأعداد الذي يتعامل معه عالم الرياضة.

(د) لكن سواء أكانت هناك فئتان من الأعداد أعني الصور والأعداد الرياضية (كما يرى أفلاطون) أو لم يكن ثمة سوى فئة واحدة وهي الأعداد الرياضية منفصلة عن الموضوعات الحسية (كما يرى سبيسبوس) فإن أرسطو يعترض على النحو التالي:

(١) إذا كانت الصور أعداداً، فهي لا يمكن أن تكون وحيدة أو فريدة، طالما أن العناصر التي تتألف منها ستكون واحدة (الواقع أنه لم يُفترض أن تكون المثل فريدة بمعنى أن لا تكون لها علاقة داخلية الواحدة منها بالأخرى). (٢) وأن موضوعات الرياضة «لا يمكن بأية طريقة أن توجد بطريقة منفصلة»[2] وأحد مبررات القول السابق هو أننا إذا ما قبلنا الوجود المنفصل للموضوعات الرياضية، فإننا لن نستطيع أن نتفادى عملية السير إلى ما لا نهاية. فلابد أن يكون هناك أجسام جامدة منفصلة تناظر الأجسام الجامدة المحسوسة. ومسطحات وخطوط منفصلة، تناظر المسطحات والخطوط المحسوسة. لكن لابد أن يكون هناك أيضاً خطوط ومسطحات أخرى تناظر مسطحات وخطوط الجسم الجامد المنفصل. وهكذا يصبح التراكم عبثاً غير معقول. إذ أننا سنجد أنفسنا مع مجموعة من الأجسام الصلبة منعزلة عن الأجسام الصلبة الحسية، ثلاث مجموعات من المسطحات المنعزلة عن المسطحات المحسوسة ـ تلك التي توجد بمعزل عن المسطحات المحسوسة. وتلك التي توجد في الأجسام الرياضية، وتلك التي توجد بمعزل عن الأجسام الرياضية. وأربع مجموعات من الخطوط وخمس مجموعات من النقاط. فمع أي مجموعة إذن سوف تتعامل العلوم الرياضية؟»[3].

(هـ) إذا كان جوهر الأشياء رياضياً، فما هو مصدر الحركة إذن؟ «وإذا كان على الكبير والصغير أن يتحركا، فمن الواضح أن الصور سوف تتحرك، لأنها ما لم تتحرك،

---

(١) Metaph. e. g. 991 b 27 - 3

(٢) Metaph. b 1077 77 - 1214.

(٣) Metaph. 1076 b 28 - 34.

فمن أين جاءت الحركة؟ إذا لم نستطع الإجابة عن هذا السؤال، فسوف تتلاشى دراسة الطبيعة بأسرها»[1] (ولقد حاول أفلاطون ـ كما لاحظنا من قبل ـ أن يزودنا بمصدر آخر للحركة غير المثل نفسها التي هي ثابتة لا تتحرك).

(٥) بعض مما قاله أرسطو حول الموضوعات الرياضية عند أفلاطون، والمثل بوصفها أعداداً ـ هو تأويل فج لنظرية أفلاطون . كما لو أن أفلاطون مثلاً قد تخيل الموضوعات الرياضية أو المثل على أنها أشياء. وفضلاً عن ذلك فقد كان على أرسطو نفسه أن يواجه الصعوبة الكبرى التي تعترض نظرية التجريد للرياضيات (لأن أرسطو ـ عالم الهندسة ـ نظر مثلاً لا إلى الموضوعات الرياضية المنفصلة، وإنما إلى الأشياء المحسوسة بطريقة تجريدية ـ أعني من وجهة نظر جزئية معينة). أي من وجهة النظر التي تقول إننا لا نستطيع ، مثلاً، أن نجرد مثلاً، الدائرة التامة من الطبيعة طالما أنه لا توجد دائرة تامة في الطبيعة نستطيع تجريدها. بينما يصعب، من ناحية أخرى أن نرى كيف نستطيع أن نشكل فكرة عن الدائرة الكاملة عن طريق «تصحيح» الدوائر الناقصة في الطبيعة، إذ إننا لن نعرف أن الدوائر الموجودة في الطبيعة ناقصة ما لم نكن قد عرفنا من قبل ما هي الدائرة التامة أو الكاملة. وربما أجاب أرسطو على هذا الاعتراض إما بقوله أنه على الرغم من أن الدوائر التامة ليست موجودة حقيقة في الطبيعة، فإننا نستطيع مع ذلك أن نتأملها، ويكفي ذلك لتجريد فكرة الدائرة الكاملة أو التامة ـ أو أن الأشكال الرياضية والبديهيات هي افتراضات اعتباطية قليلاً أو كثيراً، ومن ثم يكون المطلب الأساسي في الرياضيات أن تكون متسقة ومنطقية، دون أن يكون من الضروري أن نفترض أن كل نوع، مثلاً، من أنواع الهندسة سوف يصلح للعالم «الواقعي». أو أن له ـ من ناحية أخرى ـ عالماً مثالياً يناظره، بحيث يكون بالنسبة له تأملاً ذهنياً أو إدراكاً حسياً.

ولابد لنا أن نشير ـ بصفة عامة ـ إلى أننا لا نستطيع أن نستغنى تماماً لا عن أفلاطون. ولا عن أرسطو، بل لابد أن نجمع بين الحقيقة عند كليهما معاً. وهذا ما حاول الأفلاطونيون الجدد القيام به، فلقد وضع أفلاطون الصور كعلل نموذجية: ووضعها

(١) Metaph. A 992 b 7 - 9.

الأفلاطونيون المتأخرون في ذهن الله. وتلك هي النظرة الصحيحة مع بعض التحفظات، ذلك لأن الماهية الإلهية هي المثال المطلق لجميع المخلوقات[1]. ولقد زعم أفلاطون، من ناحية أخرى، أننا نملك أو يمكن أن نملك، معرفة مباشرة بالصور أو المثل. ومن المؤكد أننا لا نصل إلى معرفة مباشرة بالأفكار الإلهية ـ على عكس ما افترض «مالبرانش». إذ ليس لدينا معرفة مباشرة إلا بالكلي العلني الصريح، وهذا الكلي إنما يوجد ـ بطريقة خارجية ـ أي على أنه كلي في الجزئيات وحدها. ومن ثم فإن لدينا الفكرة النموذجية الخارجية الموجودة في ذهن الله، التي هي أساس الموضوع الجزئي. أعني الماهية النوعية لهذا الموضوع الجزئي، والكلي المجرد في عقولنا. ومن هذه الوجهة من النظر يكون نقد أرسطو لأفلاطون، له ما يبرره، فيما يبدو، لأن الكلي الذي لنا به معرفة مباشرة هو ببساطة طبيعة الشيء الجزئي. وسوف يظهر، عندئذ، أننا بحاجة إلى أفلاطون وأرسطو في آن معاً حتى نشكل نظرة فلسفية متكاملة. إن «الصانع» عند أفلاطون لابد أن يتحد مع الصورة الأرسطية ولابد أن تشير الصور الأزلية إلى الله. ونظرية أرسطو عن الكلي العيني لابد من قبولها مع النظرية الأرسطية عن التجريد في وقت واحد. فلا يمكن أن نقبل أيّاً من هذين المفكرين العظيمين على نحو ما هو عليه بالضبط، وعلى حين أننا لابد أن نقدّر نقد أرسطو لنظرية المثل عند أفلاطون. فمن الخطأ الفادح أن نفترض أن هذه النظرية ليست سوى كتلة من العبث الفج، أو أنه يمكن الاستغناء عنها تماماً؛ إن فلسفة القديس أوغسطين تحمل بقوة ثمار فكر أفلاطون من خلال الأفلاطونية المحدثة.

على الرغم من أننا سلمنا بنقد أرسطو الأساسي لنظرية المثل عند أفلاطون، وأن النظرية تنطوي على انفصال له ما يبرره، وأن النظرية الأفلاطونية لا تستطيع أن تقف وحدها، وإنما تحتاج إلى أن تكملها نظرية أرسطو عن الصورة المحايثة، (التي ننظر إليها في كليتها بطريقة مجردة، فإننا لم نتعامل مع نقد أرسطو بتعاطف تام. وربما قيل: «كيف

---

(١) يعلمنا القديس توما الأكويني ـ الذي يقتبس من القديس أوغسطين مسألة الأفكار الإلهية أن هناك كثرة من الأفكار في العقل الإلهي (S.T. 1, 15.3) ويرفض فكرة أفلاطون التي تقول إنها تقع «خارج» العقل الإلهي (CF S.T. I, 15, 1 ad 1) وهو يوضح ذلك بأنه لا يقصد أن هناك كثرة من الأنواع الحادثة أو العارضة في ذهن الله. بل يعني أن الله بما أنه يعرف ماهيته تماماً، فإنه يعرفها على أنها يمكن محاكاتها، (أو أن تكون مشاركة) في كثرة المخلوقات (المؤلف).

يمكنك إذن، أن تقول إن عبارات أرسطو، فيما يتعلق عما ذكره أفلاطون لابد أن تؤخذ مأخذ الجد؟. إذا كان تفسير أرسطو لما قاله أفلاطون صحيحاً، لكان معنى ذلك أن انتقاداته لنظرية المثل الأفلاطونية له ما يبرره تماماً، في حين أنه إذا ما كانت انتقاداته تُسيء عرض النظرية الأفلاطونية، فإما أن يكون قد تعمد إساءة عرض هذه النظرية أو أنه لم يفهمها».

أولاً: لابد من التسليم بأن أرسطو كان يهاجم نظرية أفلاطون نفسه ـ أو أن ذلك كان في ذهنه على الأقل ـ ولا يهاجم فقط بعض الأفلاطونيين كفلاسفة يتميزون عن أفلاطون، إذ لا تسمح القراءة الدقيقة لكتاب. «الميتافيزيقا» لأرسطو بأي افتراض غير ذلك. وثانياً:ـ لابد من التسليم أن أرسطو ـ مع أنه ربما كان يهاجم أساساً شكل النظرية الأفلاطونية التي كانت تُدّرس في الأكاديمية ـ فإنه كان يعلم تماماً مضمون المحاورات المنشورة. ويعرف أن بعض انتقاداته قد ظهرت بالفعل في محاورة «بارمنيدس». ثالثاً: ليس ثمة مبرر حقيقي لافتراض أن النظرية الأفلاطونية كما كانت تدرس في الأكاديمية انطوت على تراجع أو رفض للنظرية التي طوّرها أفلاطون في مؤلفاته المنشورة، وإذا كان ذلك كذلك، فربما كان من المعقول أن تتوقع من أرسطو أن يشير بعض الإشارات إلى هذه الواقعة. على حين أنه ـ على العكس ـ إذا لم يشر إلى مثل هذا التغير من جانب أفلاطون، فلن يكون لدينا الحق في تأكيد هذا التغير بلا دليل أفضل مما يستطيع أن يقدمه. ومن المحتمل أن تعني الصورة الرياضية للنظرية ـ استكمالاً للنظرية أو بالأحرى مبرراً نظرياً وتوضيحياً لها، أو نسخة «مستورة» منها (إذا ما كان يمكن للمرء أن يستخدم ـ مع تداعيات سيئة الحظ ـ دون أن يرغب في الوقت ذاته، أن يقول إن النسخة الرياضية نظرية أخرى أو مختلفة). ومن ثم فقد كان أرسطو يهاجم ـ من الزاويتين معاً ـ ما نظر إليه على أنه النظرية الأفلاطونية عن المثل. (غير أننا لابد أن نتذكر أن «الميتافيزيقا» لم تكن كتاباً متصلاً، كُتِبَ بغرض النشر، وليس في استطاعتنا أن نزعم ـ ببساطة ـ أن جميع الاعتراضات التي أثارها أرسطو في محاضراته ضد النظرية الأفلاطونية، كان أرسطو نفسه ينظر إليها بجدية مماثلة، فقد يقول المرء في محاضراته أموراً لن يقولها ـ بنفس الطريقة على الأقل ـ في كتاب يعده بقصد النشر).

قد يبدو أننا نواجه مأزقاً حرجاً: فإما أن يكون أفلاطون ـ بغض النظر عن المشكلات

التي رآها بنفسه، واقترحها في محاورة «بارمنيدس» ـ قد اعتنق النظرية بشكلها الدقيق الذي هاجمه أرسطو (وفي هذه الحالة يبدو أفلاطون رجلاً أحمق) أو أن أرسطو أساء فهم النظرية الأفلاطونية بشكل خطير (وفي هذه الحالة فإن أرسطو هو الذي يبدو رجلاً أحمق) ولسنا على استعداد أن نسلّم أن أيًا من الرجلين كان رجلاً أحمق. وأي معالجة لهذه المشكلة تنطوي بالضرورة على أيٍّ من هذين الافتراضين في رأيي مرفوض تماماً. والقول بأن أفلاطون ـ من ناحية أخرى ـ لم يحل أبداً حلاً مقنعاً مشكلة والمحاكاة أو المشاركة، وأن أرسطو لم يكن من ناحية أخرى على دراية تامة بالرياضيات العليا المعاصرة، لا يكشف لنا عن أيٍّ منهما كان أحمق، أو أنه من السهل التسليم بذلك. لكن من الواضح أن هذا التسليم لا يتخلص من الصعوبة التي تنطوي عليها انتقادات أرسطو وهي أنه صوّر النظرية الأفلاطونية على أنها ساذجة بشكل مفرط، وأن أرسطو لم يشر إلى المحاورات ولاذ بالصمت فيما يتعلق «بالصانع». لكن ربما كان في استطاعتنا العثور على مخرج من هذه الورطة. لقد كان أرسطو على وعي تام بأن أفلاطون لم يحل مشكلة والمحاكاة أو المشاركة حلاً مقنعاً، فأراد أن ينفصل عن نظرية أستاذه، وأن يعتنق موقفاً مختلفاً أتمَّ الاختلاف. وعندما نظر إلى النظرية <u>من هذا المنظور</u>، كان لابد أن تتبدى أمامه، في أية صورة، نظرية شاذة مبالغاً فيها. ومن ثم فربما كان من السهل عليه أن ينظر إلى نفسه على أن له ما يبرره عندما يحاول وضع هذا الطابع الشاذ للنظرية في ضوء مبالغ فيه لأغراض خلافية. وربما استشهد المرء بحالة موازية هي حالة هيجل. فبالنسبة لمنْ يعتقد أن مذهب هيجل، هو مذهب عقلاني محض: أو استعراض عقلي بارع يبلغ <u>حد الشطط</u> ـ قد يبدو له شاذاً في أية صورة من الصور . وليس أسهل من قلب الأوضاع أو حتى إساءة عرض العناصر التي لا شك في ضعفها في ذلك المذهب لأغراض خلافية. وحتى في هذه الحالة فإن الناقد الذي يعتقد أن المذهب زائف من أساسه، لا يمكن اتهامه، بحق، بالإساءة المتعمدة في عرض المذهب. وإن كنا نتمنى أن يسلك الناقد بطريقة مختلفة بحيث يراعي الدقة التاريخية. فمن الصعب أن نمنحه لقب «أبله أو معتوه»، لأنه اختار أن يغالي في دور الناقد. وعلى حين أنني أرفض الاعتقاد بأن أرسطو شعر تجاه أفلاطون بأي لون من الحقد كالذي شعر به «شلنج» أو «شوبنهور» تجاه هيجل، فإنني مع ذلك أعتقد أن أرسطو بالغ

في دور الناقد، كما بالغ في عرض النقاط الضعيفة في النظرية التي اعتبرها زائفة؛ أما بالنسبة لصمته تجاه «الصانع» فإنه يمكن تفسيره جزئياً على الأقل، إذا ما تذكرنا أن أرسطو ينقد أفلاطون من موقفه هو الخاص، وأنه لم يقبل فكرة «الصانع»، ولهذا فلم يأخذها مأخذ الجد. وإذا كان لدى أرسطو ـ بالإضافة إلى ذلك ـ مبرر للاعتقاد أن «الصانع» الموجود فعلاً في محاورة «طيماوس» هو ـ إلى حد كبير ـ شخصية رمزية. وإذا كان أفلاطون لم يدرس أبداً، حتى في الأكاديمية، الطبيعة الدقيقة للذهن، أو وضع الذهن أو النفس فليس من الصعب أن نفهم كيف أن أرسطو الذي لم يؤمن بأي تشكيل للعالم استطاع أن يتجاهل تماماً في نقده لنظرية المثل شخصية الصانع. وربما لم يكن له ما يبرره في تجاهله إلى هذا الحد، إلا أن الاعتبارات السابقة تجعل من السهل أن نفهم كيف فعل ذلك. وربما لم تكن الاقتراحات التي سقناها مقنعة تماماً. ولا شك أنها تظل عرضة لنقد جاد لكن لها على الأقل هذه الميزة: وهي أنها تجعل من الممكن أن نهرب من المأزق الذي يجعلنا نقول إما أن أفلاطون كان أحمق أو أن أرسطو كان أحمق. وقبل كل شيء فإن نقد أرسطو لجذور نظرية أفلاطون، له ما يبرره تماماً، لأن أفلاطون يعني باستخدامه لمصطلحي «المحاكاة»، و«المشاركة» أن هناك عنصراً صورياً ما، مبدأ للاستقرار النسبي في الأشياء المادية، على حين أن الفشل، من ناحية أخرى، في تقديم نظرية ذات صورة جوهرية ـ جعله يفشل في تفسير هذا العنصر الصوري المحايث، ولقد قدّم أرسطو، بحق، ذلك العنصر، لكنه رأى (بحق أيضاً) أن المثل الأفلاطونية بما أنها «منفصلة» فهي لا تستطيع تفسير ذلك العنصر، ولقد ذهب ـ لسوء الطالع ـ أبعد مما ينبغي عندما رفض النموذج الأفلاطوني تماماً. ناظراً إلى النظرية الأفلاطونية من منظور بيولوجي أساساً (مع إصرار عالم البيولوجيا على الأنتلخيا المحايثة)[1]. وتخيل من وجهة نظر لاهوتية ـ في كتابه «الميتافيزيقا» (Xii) أنه لن يستفيد من النموذج الأفلاطوني: النزعة الرياضية الأفلاطونية، و«الصانع» الأفلاطوني. وهكذا عندما ننظر إلى موقف أرسطو تجاه نظرية أفلاطون على ضوء مذهبه الخاص ـ فإننا نستطيع أن نفهمه تماماً.

[٥] على الرغم من أرسطو يقدِّم نقداً معادياً للنظرية الأفلاطونية في المثل أو الصور

(١) كلمة انتلخيا Entelechy يونانية تعني الكمال الأول [المترجم].

المنفصلة. فإنه يتفق معه اتفاقاً تاماً في أن الكلي ليس تصوراً ذاتياً خالصاً أو حالة من التعبير الشفهي، إذ يناظر الكلي الموجود في الذهن ماهية نوعية موجودة في الشيء، رغم أن هذه الماهية لا توجد في أي حالة منفصلة خارج الذهن، وإنما يفصلها الذهن فحسب من خلال نشاطه. لقد كان أرسطو مقتنعاً ـ كما كان أفلاطون أيضاً ـ بأن الكلي هو موضوع العلم: وينتج عن ذلك، إذن، أنه لم يكن واقعياً حقيقياً على الإطلاق فلن تكون هناك حقيقة واقعية موضوعية أياً كانت؛ ولن تكون هناك معرفة علمية. لأن العلم لا يتعامل مع الفردي بما هو كذلك. الكلي إذن حقيقي وواقعي Real وله طبيعة حقيقة ليس في الذهن وحده وإنما في الأشياء أيضاً، رغم أن وجوده في الأشياء لا يستلزم أن تكون الكلية الصورية هي التي في الذهن. والأفراد التي تنتمي إلى نفس الأنواع هي جواهر حقيقية، لكنها لا تشارك في كلي موضوعي يكون من الناحية العددية هو نفسه في جميع أعضاء الفئة وهذه الماهية النوعية هي من الناحية العددية مختلفة في كل فرد من أفراد الفئة؛ لكن من ناحية أخرى، هي نوعياً واحدة في جميع أفراد الفئة (أعني أنها كلها متشابهة في النوع) والتشابه الموضوعي هو الأساس الحقيقي للكلي المجرد، الذي له هوية عددية في الذهن، ويمكن أن يكون محمولاً لجميع أعضاء الفئة بلا تمييز. وعلى ذلك فأفلاطون وأرسطو على اتفاق فيما يتعلق بخاصية العلم الحقيقي أعني ذلك الذي يتجه نحو العنصر الكلي في الأشياء، أعني نحو التشابه النوعي؛ فالعالم لا يهتم بالشذرات الجزئية من الذهب من حيث هي شذرات فردية، وإنما يهتم بماهية الذهب، بذلك التشابه النوعي الذي يوجد في جميع الشذرات الفردية للمذهب «أعني أن يفترض أن الذهب نوع؛ ولقد أعطى سقراط دفعة لهذه النظرية» (أعني النظرية الأفلاطونية) «عن طريق تعريفاته، لكنه لم يفصلها» (أي الكليات) «عن الجزئيات، وهو بذلك اعتقد ـ بحق ـ أنها لا تنفصل. وهذا واضح من النتائج إذ من غير الكلي لا نستطيع أن نصل إلى معرفة. أما الانفصال فهو سبب الاعتراضات التي تنشأ بالنسبة إلى المثل»[(١)]. وإنْ شئنا الدقة ـ فليس ثمة كلي موضوعي عند أرسطو، وإنما هناك أساس موضوعي في الأشياء للكلي الذاتي

(١) Metaph 1036 b ويمكن أن نقارن بين ما يقوله في الكتاب (k) 1039 b «كل صيغة وكل علم إنما يكون بالكليات» وما يقوله في الكتاب (Z) 1036 a من أن «التعريف هو تعريف للكلي وللصورة» (المؤلف).

الموجود في الذهن. «فالحصان» الكلي هو تصور ذاتي، لكن له أساساً موضوعياً في الصور الجوهرية التي تنفخ الحياة في الخيول الجزئية.

الأفراد جواهر حقيقية، فهل الجواهر الكلية ـ أي العنصر النوعي، أو المبدأ الصوري ـ الذي يضع الفرد في فئة نوعية يمكن أن يُسمّى جوهراً؟ يجيب أرسطو بالنفي اللهم إلا بمعنى ثانوي. فالفرد هو وحده موضوع الحمل، وهو بذاته لا يُحمل على الأشياء الأخرى. إلا أن النوع يمكن أن يُسمى جوهراً بمعنى ثانوي وله حق في هذه التسمية طالما أن للعنصر الجوهري حقيقة أعلى من الفرد من حيث هو فرد؛ وهو موضوع العلم. ومن هنا فإن أرسطو يُطلق على الأفراد اسم الجواهر الأولى بينما يطلق على الأنواع اسم الجواهر الثانوية[1].

وبهذه الطريقة جلب أرسطو على نفسه تهمة التناقض. وهذا التناقض المزعوم يعني أنه إذا كان الفرد هو وحده الجوهر الحقيقي وإذا كان العلم يختص بالكلي، فإنه ينتج من ذلك بالضرورة، أن الفرد هو الموضوعي الحقيقي للعلم في حين أن أرسطو يقول لنا في الواقع الضد تماماً أي أن العلم لا يتعلق بالفرد بما هو كذلك وإنما بالكلي. وبعبارة أخرى يخبرنا أرسطو أن العلم يتعلق بالجوهر، وأن الفرد هو الجوهر بالمعنى الأولى بينما يخبرنا، من ناحية أخرى، أن الكلي هو من نوعية أعلى، وأنه الموضوع الحقيقي للعلم، الذي هو الضد التام لما كان يقوله في مقدماته.

والردّ على تهمة التناقض الذاتي ربما يجيء من زاويتين. الأولى أنه ليس ثمة تناقض حقيقي لو أننا وقفنا على ما يعنيه أرسطو فهو عندما قال أن الفرد هو الجوهر الحقيقي، وأن ذلك وحده هو الجوهر الحق، فإنه كان يقصد رفض نظرية أفلاطون التي تقول إن الكلي جوهر منفصل بذاته، لكنه لم يكن يقصد إنكار أن الكلي بمعنى العنصر الصوري النوعي في الأشياء ـ حقيقي. فالفرد هو الجوهر الحق، لكن ما جعله جوهراً من هذا النوع أو ذاك، وما هو عنصر رئيسي في الشيء، وموضوع للعلم ـ هو العنصر الكلي أو صورة

---

(١) Categ. 5 علينا أن نلاحظ أن ألفاظ أولى وثاني من هذه الزاوية ليست تقييماً وإنما هي تعني «أول» و«ثاني» بالنسبة لنا. فنحن نصل إلى معرفة بالأفراد أولاً، ولا نصل إلى معرفة الكليات إلا بطريقة ثانوية عن طريق التجريد. غير أن أرسطو لم يتخل عن نظرته التي تقول إن الكلي هو موضوع العلم، وله حقيقة أعلى من الفرد بما هو كذلك (المؤلف).

الشيء التي يجردها الذهن ويتصورها في كلية صورية. وعلى ذلك فعندما يقول إن الكلي هو موضوع العلم فإنه لا يناقض نفسه، لأنه لم ينكر أن للكلي بعض الحقيقة الموضوعية، وإنما أنكر فحسب أن يكون للكلي وجود منفصل، فهو واقعي في الفرد وليس متعالياً أو مفارقاً إذا ما نظرنا إليه في حقيقته الموضوعية، وإنما هو محايث: إنه الكلي العيني أن الفرد هو وحده الجوهر بالمعنى الحقيقي إلا أن الشيء الفردي الحسي مركب والعقل ـ في المعرفة العلمية ـ يتجه مباشرة نحو العنصر الكلي، الذي يوجد، حقيقة، هناك، رغم أنه لا يوجد إلا بطريقة عينية، بوصفه عنصراً من عناصر الفرد. ولا شك أن أرسطو تأثر بواقعة أن الأفراد تفنى في حين أن الأنواع تبقى. وهكذا تفنى الخيول الفردية، بينما تبقى طبيعة الخيل واحدة (من حيث النوع لا من حيث العدد) في تتابع الخيول. وطبيعة الخيل هي ما يهم العالم وليس الحصان الأسود أو الجميل أو غيرها من الخيول الفردية.

الزاوية الثانية: كما أن أرسطو لم يناقض نفسه في الحقيقة، ولا حتى في المصطلحات، لأنه فرّق بصراحة بين معنيين لكلمة الجوهر. الجوهر بالمعنى الأولى هو الجوهر الفرد، وهو يتألف من مادة و صورة: والجوهر بالمعنى الثانوي وهو العنصر الصوري أو الماهية النوعية الذي يناظر التصور الكلي. أما الجواهر الأولى فهي موضوعات لا تُحمل على غيرها وإنما يُحمل عليها شيء آخر، (أعني: العرض). والجواهر بالمعنى الثانوي هي الطبيعة، بمعنى الماهية النوعية، التي تناظر التصور الكلي. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو عندما يتحدث عن الجواهر الأولى والثانية فإنه لا يقصد بذلك أولى أو ثانوي في الطبيعة، أو في الدرجة أو في الزمان، وإنما أولى أو ثانوي بالنسبة لنا[1]. الجوهر الفرد مركب من موضوع أو حامل ومن ماهية أو صورة، وينتمي إلى الجوهر الفرد الشروط. والعلاقات، التي تتميز تبعاً للمقولات التسع العارضة. ويصبح

---

(١) «يلاحظ بروفسور تسلر أن «من التناقض، بالطبع، أن تعزو للصورة حقيقة واقعية أعلى، التي هي على الدوام كلية، بالمقارنة إلى ما يتألف من مادة وصورة. وأن نؤكد، في الوقت ذاته، أن الكلي هو وحده موضوع المعرفة، التي هي في ذاتها أسبق وأفضل ما هو معروف. ويمكن ملاحظة نتائج هذا التناقض خلال مذهب أرسطو كله» (موجز ص ٢٧٤). ويصعب أن نقول إن هذه إفادة سليمة عن التناقض المزعوم (المؤلف).

الكلي موضوعاً للعلم أولاً وقبل كل شيء، لأنه العنصر الجوهري الأساسي، ومن ثم فله حقيقة واقعية بمعنى أعلى مما هو جزئي فحسب. ولا شك أن الكلي لا يوجد إلا في الجزئي، لكن ينتج من ذلك لا أننا عاجزون عن جعل الكلي موضوعاً للعلم في كليته، وإنما أننا لا نستطيع أن ندرك الكلي إلا من خلال إدراكنا للجزئي.

هل صحيح ـ كما يعتقد أرسطو أنه صحيح ـ أن الكليات ضرورية للعلم؟

(أ) لو كنا نعني بالعلم معرفة الكلي فالجواب واضح.

(ب) لو كنا نعني بالعلم الحكمة بالمعنى الذي يستخدم فيه أرسطو هذا المصطلح، لكان من الصواب تماماً أن نقول: إن الفيلسوف لا يهتم بالجزئي بوصفه جزئياً. فإذا كان الفيلسوف مثلاً يتحدث عن الوجود العارض أو الحادث، فإنه لا يفكر في هذا الوجود أو ذاك من ألوان الوجود الجزئي العارض بما هو كذلك. وإنما هو يهتم بالوجود العارض في طبيعته الجوهرية، حتى إذا ما استخدم الموجودات الجزئية العارضة كمثل توضيحي لما يقول. إنه إذا ما حصر نفسه في الموجودات الجزئية العارضة التي تحدث في تجاربه بالفعل، سواء حدثت في تجاربه هو أو في تجارب غيره من الناس الذين يثق في شهادتهم، عندئذ ستكون نتيجة محدودة بتلك الأشياء الجزئية. على حين أنه يرغب كفيلسوف في الوصول إلى نتيجة كلية تنطبق على جميع الموجودات العارضة الممكنة.

(جـ) وإذا كنا نقصد «العلم» بالمعنى الذي نستخدم فيه المصطلح في يومنا الراهن بصفة عامة، فلابد لنا أن نقول، إنه على الرغم من أن معرفة الماهية الكلية الحقيقية لفئة من الموجودات لابد أن تكون، يقيناً، عملية مرغوبة، وتظل هي المثل الأعلى ـ فإن من الصعب أن نقول إنها ضرورية. فمثلاً يستطيع عالم النبات أن يسير قدماً في تصنيف النباتات دون معرفة بالتعريف الماهوي للنباتات التي يتحدث عنها. إذ يكفيه أن يجد الظواهر الكافية لتحديد وتعريف نوع ما، بغض النظر عما إذا كانت الماهية النوعية قد عُرِّفت بذلك أم لا، ومما له مغزاه أن الفلاسفة الأسكولائيين عندما أرادوا تقديم تعريف يكون تمثيلياً، فإنهم كثيراً ما قالوا «الإنسان حيوان عاقل»، ولم يشقوا على أنفسهم ليقدموا تعريفاً ماهوياً للبقرة أو زهرة الحَوْذان « ..Buher cup». إننا كثيراً ما نقنع بما نسميه بالماهية «الاسمية» في معارضة الماهية الواقعية، وحتى في هذه الحالة فإن معرفة بعض

الخصائص الكلية أمر ضروري. لأنه على الرغم من أنك لا تستطيع تحديد الفصل بين بعض الأنواع، فإنك مع ذلك قد تصل إلى تعريفها ـ لو أنك عرَّفتها على الإطلاق، من حيث دلالة بعض الخصائص الكلية التي تملكها الفئة ككل. فافرض أن «الحيوان العاقل» هو التعريف الحقيقي للإنسان، إنك إذا لم تستطع الوصول إلى هذا التعريف، وإنما كان عليك أن تصف الإنسان بأنه موجود بلا ريش، يتميز بالكلام أو النطق، ذو قدمين ـ فإن ذلك يتضمن معرفة ببعض الكليات مثل: «ما لا ريش له»، و«الناطق». وعلى ذلك فحتى التصنيف أو الوصف عن طريق الخصائص العرضية يتضمن، فيما يبدو، تمييزاً للكلي بطريقة ما؛ لأن المرء يميز النوع حتى إذا لم يكن في استطاعته تعريفه تعريفاً تاماً. إذ يبدو الأمر كما لو أن المرء قد حقق الكلي تحقيقاً ضعيفاً، لكنه لم يستطع تعريفه بطريقة تامة أو إدراكه بوضوح. إن التعريف الكلي بمعنى التعريف الماهوي الواقعي، سوف يظل بذلك مثالياً على أية حال، حتى أن العلم التجريبي يستطيع من الناحية العملية أن يسير قُدماً دون بلوغ المثل الأعلى، وأرسطو يتحدث بالطبع عن العلم في طابعه المثالي. وهو لن يوافق أبداً على وجهات النظر التجريبية والاسمية للفيلسوف «جون ستوارت مل»، على الرغم من أنه يوافق بغير شك على أننا كثيراً ما نقنع أنفسنا بالوصف (أو الرسم) بدلاً من التعريف الحقيقي.

[٦] ومن هنا فإن أرسطو يرفض أن تكون موضوعات الرياضيات أو الكليات جواهر. وفي كتاب «الميتافيزيقا» عندما أراد أن يفنّد النظرية الأفلاطونية، أنكر بوضوح أن تكون جواهر، رغم أنه في كتاب «قاطيغورياس» (المقولات) ـ كما رأينا ـ يسميها جواهر ثانوية، أو جواهر بالمعنى الثانوي المشتق. وعلى أية حال فالفرد ـ والفرد وحده ـ هو الجوهر الحقيقي. غير أن هناك نقطة أبعد ينبغي ملاحظتها، إذ يقول أرسطو[١] إن الأفراد الحسية لا يمكن تعريفها. بناء على العنصر المادي الموجود فيها، والذي يجعلها قابلة للفناء، غامضة أمام معرفتنا. والجوهر هو أساساً ماهية الشيء أو صورته التي يمكن تعريفها. أو المبدأ الذي بفضله يكون العنصر المادي موضوعاً عينياً محدداً[٢]. وينتج من

---

(١) Metaph. VII (2), 15.

(٢) Ibid' 17.

ذلك أن الجوهر هو أساساً صورة لا مادية في ذاتها، حتى إذا ما بدأ أرسطو مؤكداً أن الموضوعات الحسية الفردية هي جواهر فإن مسار تفكيره يقوده نحو وجهة النظر التي تقول إن الصورة الخالصة هي وحدها الجوهر الحقيقي الأول؛ إلا أن الصورة الوحيدة المستقلة حقاً عن المادة هي الله، وعقول المدارات، والعقل النشط في الإنسان. وعلى ذلك فهذه الصور هي الجوهر الأول. وإذا كانت الميتافيزيقا تدرس الجوهر، فمن السهل عندئذ أن نرى أنها ترادف «اللاهوت». وليس من غير المعقول. يقيناً، أن نتبيّن هنا تأثير المذهب الأفلاطوني، طالما أن من الواضح أن أرسطو ـ رغم رفضه لنظرية المُثل عند أفلاطون ـ فإنه، يواصل النظر إلى المادة على أنها العنصر الذي لا يمكن أن ينفذ إليه الفكر، وإلى الصورة الخالصة على أنها معقولة. ونحن لا نقول إن أرسطو كان مخطئاً في تفكيره هذا، وإنما نقول إنه سواء أكان مخطئاً أم محقاً، فمن الواضح أن ذلك هو تراث الأفلاطونية.

[٧] لقد سبق أن رأينا أن أرسطو يقدم أربعة مبادىء: المبدأ المادي (أو العلّة المادية)، المبدأ الصوري (أو العلّة الصورية)، ومصدر الحركة (أو العلّة الفاعلة) والمبدأ الغائي (أو العلّة الغائية) والتغير أو الحركة (أي الحركة بالمعنى العام لهذا اللفظ، التي تعني الانتقال من نقطة بداية Terminus a qua إلى نقطة نهاية Terminus ad quen. كما هي الحال عندما يتغير لون أوراق الشجر من اللون الأخضر إلى اللون البني) وتلك واقعة من وقائع العالم. وعلى الرغم من رفض «بارمنيدس» للتغير على أنه وهم، فإن أرسطو درس واقعة التغير، ورأى أنها تنطوي على عوامل متعددة، وينبغي إعطاء كل منها حقه. فهناك مثلاً حامل للتغير، لأنه في كل حالة من حالات التغير التي نلاحظها هناك شيء هو الذي يتغير. فشجرة البلوط تأتي من بذرة البلوط، ويُصنع السرير من الخشب، فهناك شيء يتغير ويتلقى تعيناً جديداً. فيكون في البداية وجوداً بالقوة بالنسبة لهذا التعين الجديد. وتحت تأثير علّة فاعلة معينة، يتلقى التحقق الفعلي الجديد، فالرخام الذي يعمل عليه النحّات هو وجود بالقوة للصورة الجديدة أو التعين الجديد الذي يضفيه النحات عليه أعني شكل التمثال.

وعندما يتلقى الرخام صورة التمثال يكون في الواقع قد تغير، إلا أن هذا التغير

عرَضي فحسب، بمعنى أن الجوهر لا يزال رخاماً وإن كانت الهيئة أو الشكل قد تغير. غيرأن الجوهر، في بعض الحالات، لا يظل على الإطلاق هو نفسه: فعندما تأكل البقرة الحشائش، فإنها تتمثلها في عملية الهضم وتأخذ الحشائش صورة جوهر جديد. وطالما أنه يبدو أن أي شيء يمكن أن يتحول تحولاً نهائياً إلى أي شيء آخر، فسوف يظهر أن هناك حاملاً مطلقاً ليس له من ذاته خصائص محددة. وإنما يكون بالقوة على ما هو عليه فحسب. وهذا ما يعنيه أرسطو بالطبيعة(١) وهو المادة الأولى عند الأسكولائيين ـ التي توجد في جميع الأشياء المادية، وهي الأساس النهائي لكل تغير. ولقد كان أرسطو، بالطبع، مدركاً تماماً أنه لا توجد علّة فاعلة لعمل على نحو مباشر في المادة الأولى بما هي كذلك: فهي باستمرار شيء معين، حامل ما متحقق بالفعل هو الذي تعمل عليه. فالنّحات، مثلاً، يشتغل على الرخام فهو مادته، وهو حامل التغير الذي يبتكره، إنه لا يشتغل على المادة الأولى بما هي كذلك. وبالمثل فالحشائش هي التي تصبح نضرة وليست المادة الأولى بما هي كذلك. وهذا يعني أن المادة الأولى لا توجد قط بما هي كذلك بالضبط ـ أعني كمادة أولى عارية، كما يمكن أن نقول ـ لكنها توجد باستمرار مرتبطة بالصورة التي هي العامل الصوري الذي يحدد الخصائص. فالمادة الأولى ـ بمعنى ما ـ لا يمكن أن توجد بذاتها بمعزل من كل صورة. إنه يمكن تمييزها منطقياً فحسب عن الصورة، لكنها بمعنى آخر العنصر الحقيقي في الموضوع المادي وهي الأساس النهائي للتغيرات الحقيقية التي تحدث، ومن الممكن أن نميزها حقاً عن الصورة. ومن ثم فينبغي علينا أن لا نقول إن المادة الأولى هي أبسط جسم في الكون المادي. لأنها ليست جسماً على الإطلاق. وإنما هي عنصر في الجسم، وحتى في أبسط الأجسام ويذهب أرسطو في

---

(١) C.F. Physics, 193 a 29 and 191 a 31 - e .

ربما استطاع المرء أن يقترب من المادة الأولى عن طريق هذه الوجهة من النظر: خذ أي جوهر مادي، واحذف بذهنك جميع خصائصه المحددة ، جميع الصفات التي يشترك فيها مع الجواهر الأخرى ـ اللون، والشكل ... الخ وسوف تجد نفسك في النهاية مع الحامل الذي لا شكل له ولا خصائص ـ على نحو مطلق، ذلك الذي لا يمكن أن يوجد بذاته، لكننا نفترض وجوده مسبقاً من الناحية المنطقية: تلك هي المادة الأولى.

قارن «ستيس» تاريخ نقدي ص ٢٧٦ (المؤلف).

كتاب «الطبيعة»[1]. إلى أن أبسط الأجسام الظاهرة في عالم ما تحت فلك القمر المادي هي العناصر الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب، وهي نفسها تحتوي على أضداد، ويمكن أن يتحول الواحد منها إلى الآخر. لكن إذا كان يمكن لها أن تتغير فهي إذن نفترض سلفاً مركباً من القوة والفعل فالهواء، مثلاً، هو هواء لكنه يمكن أن يصبح ناراً، إن له صورة أو التحقق الفعلي للهواء. لكن له أيضاً قوة التحول إلى النار. لكن من الضروري ـ من الناحية المنطقية ـ أن نفترض سلفاً أسبقية الوجود بالقوة لأن يصبح ناراً أو أي نوع جزئي آخر محدد من الأشياء، قوة الصيرورة بإطلاق، أي القوة المحضة.

إن التغير يعني تطور جسم موجود في السابق، ليس بالضبط على حالة ذلك الجسم المعين، وإنما هو جسم قابل للتغير لأن يصبح شيئاً آخر، على الرغم من أنه ليس بعد ذلك الشيء الآخر؛ إنه التحقق الفعلي (أو الوجود بالفعل) لما هو بالقوة (للوجود بالقوة): غير أن القوة تتضمن شيئاً فعلياً، يمكن أن يكونه لكنه لم يتحول إليه بعد. فالبخار، مثلاً، لا يخرج من عدم، وإنما من الماء، لكنه لا يأتي من الماء بالضبط بوصفه ماء: فالماء كماء بالضبط هو ماء ولا شيء غير ذلك. إنما البخار يخرج من الماء الذي يمكن أن يتحول إلى بخار، و«يحتاج» إلى أن يتحول إلى بخار إذا ما تمَّ تسخينه إلى درجة معينة، لكنه لم يتحول إلى بخار بعد، فهو «محروم» حتى الآن من صورة البخار ـ ليس فقط بمعنى أنه لم يحصل بعد على صورة البخار، وإنما بمعنى أنه يمكن أن يتخذ صورة البخار، وينبغي أن يتخذها، لكنه لم يحصل عليها بعد. هناك إذن ثلاثة عوامل، وليس اثنان فقط، في عملية التغير. طالما أن الناتج من عملية التغير يتضمن عنصرين إيجابيين هما: الصورة والمادة. ويفترض سلفاً عنصراً ثالثاً هو «الفقدان.. Privation». وليس «الفقدان» عنصراً إيجابياً بنفس المعنى الذي تكون فيه الصورة والمادة عنصرين إيجابيين؛ ولكنه مع ذلك من الضروري أن نفترضه سلفاً في عملية التغير. وبالتالي فإن أرسطو يقدّم لنا ثلاثة افتراضات سابقة في عملية التغير: المادة، والصورة ثم «الفقدان» أو «الحاجة»[2].

(١) C.F. e. 9. Physics, I, 6, 111, 5.
(٢) Physics, I. 7, FF.

[٨] وعلى ذلك فإن الجوهر الحسي العيني هو الوجود الفردي الذي يتألف من مادة وصورة؛ إلا أن العنصر الصوري في مثل هذا الوجود، هو الذي يجعل من هذا الوجود شيئاً عينياً، وهو نفسه، من الناحية النوعية، موجود في جميع أعضاء الجنس السافل؛ فماهية الإنسان أو طبيعته النوعية مثلاً، واحدة (رغم أنها ليست واحدة، بالطبع، من الناحية العددية) عند سقراط، وعند أفلاطون. وإذا صحّ ذلك، فإن العنصر الصوري لا يمكن ردّه إلى الجوهر الحسي العيني في هذا الفرد أي: لا يمكن أن تكون الصورة هي مبدأ التفرد في الموضوعات الحسية. فما هو مبدأ التفرد عند أرسطو؟ إنه المادة (الهيولي). وعلى ذلك «فزيد» و«عمرو» واحد من حيث الصورة (أي من حيث الصورة البشرية أو الطبيعة البشرية)، لكنهما يختلفان بفضل المادة المختلفة التي تشكلت[(١)].

وهذه النظرة عن مبدأ التفرد اعتنقها القديس «توما الأكويني»، لكنه أدرك الصعوبة التي ينطوي عليها القول بأن المادة الأولى التي لا خصائص لها على الإطلاق هي مبدأ التفرد، فقال: إن المادة المصاغة كما هي التي تعمل على تفريد المادة على اعتبار أن بها حاجة تتطلع إلى الكم وهو ما سوف تمتلكه بعد ذلك بالفعل بفضل اتحادها مع الصورة . وهذه النظرية التي تقول إن المادة هي سبب التفرد سوف تبدى كنتيجة للمذهب الأفلاطوني أو كتراث له، وهو المذهب الذي يرى أن الصورة (المثال) هي الكلي.

وينتج عن هذه النظرية، منطقياً، أن كل صورة خالصة لابد أن تكون العضو الوحيد في نوعها. لابد أن تستوعب إمكانات النوع، طالما أنه ليس ثمة مادة يمكن أن تعمل كمبدأ للتفرد داخل النوع. ولقد استخلص القديس توما هذه النتيجة ولم يتردد في أن يقول: (وهي نقطة كان فيها على خلاف مع القديس بونافانتيرا) أن العقول الخالصة أو الملائكة تشكل كثرة من الأنواع إلى حد أنه لا يمكن أن يكون هناك كثرة من الملائكة أو الصور اللامادية تنتمي إلى نوع واحد. وهذه النتيجة هي إحدى النتائج التي صادفت أرسطو نفسه، فهو بعد أن لاحظ أن الكثرة تعتمد على المادة، استطرد ليشرح أن المحرك الأول الذي لايتحرك ليس فيه مادة، فلابد أن يكون واحداً من حيث العدد، وليس واحداً فحسب من حيث الطراز أو التعريف[(٢)]. صحيح أن العبارة التي ناقشها قد تبدو على

---

(١) Metaph. 1037 a 5 - 8.

(٢) Metaph. 1074 a 33 - 8.

سبيل الاعتراض ضد نظرية أرسطو الخاصة بكثرة المحركات التي لا تتحرك، إلا أنها توضح ـ على الأقل ـ أنه لم يكن غير واع بالنتيجة التي تنتج من نظريته عن المادة بوصفها مبدأً للتفرد داخل النوع.

وهناك نتيجة أبعد وأشد خطورة يبدو أنها تنتج من هذه النظرية. فالمادة عند أرسطو هي في وقت واحد مبدأ التفرد ولا يمكن معرفتها في ذاتها، وينتج من ذلك ـ فيما يظهر ـ أن الشيء العيني الفرد لا يُعرف معرفة تامة. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يقرر بوضوح ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أن الفرد لا يمكن تعريفه، بينما العلم بالتعريف أو الماهية. ومن ثم فإن الفرد بما هو كذلك لا يمكن أن يكون موضوعات للعلم، ولا يُعرف معرفة كاملة. والواقع أن أرسطو لاحظ فعلاً[1]. فيما يتعلق بالموضوعات العقلية الفردية (كالدائرة الرياضية مثلاً) والدوائر المحسوسة (مثل دائرة من الخشب أو البرونز) أنه على الرغم من أنها لا يمكن تعريفها فإنه يمكن إدراكها عن طريق الحدس، أو الإدراك الحسي، لكنه لم ينقح هذه الإشارة، ولم يضع أية نظرية عن حدس الفرد. ومع ذلك فمثل هذه النظرية كانت ضرورية يقيناً. فنحن، مثلاً، على اقتناع تام بأننا نستطيع أن نعرف ـ ونحن نعرف فعلاً ـ طابع الشخص الفردي، لكنا لا نصل إلى هذه المعرفة لا بالاستدلال العقلي ولا بالاستدلال العلمي. إذ الواقع أنه يصعب على المرء أن يتجنب الانطباع بأن أرسطو يُعلي من شأن التعريف العلمي، ومن شأن معرفة الجوهر بمعنى الماهية النوعية، ويحط من شأن معرفة الفرد الحسي، وأن ذلك لم يكن سوى آثار متبقية من تربيته الأفلاطونية.

[٩] يناقش أرسطو في الكتاب التاسع من الميتافيزيقا فكرتي القوة والفعل، وهي تفرقة هامة إلى أقصى حد من حيث إنها مكّنت أرسطو من القول بنظرية في التطور الحقيقي. لقد أنكرت المدرسة الميغارية الوجود بالقوة، لكن كما لاحظ أرسطو، سيكون من الخلف المحال أن البنّاء الذي لم يبن بالفعل لا يستطيع البناء. صحيح أنه لا يستطيع، بمعنى ما، أن يبني عندما لا يقوم بالبناء بالفعل، أعني إذا ما فُهمت عبارة «لا يستطيع أن يبني» على أنها تعني أنه «لا يستطيع أن يبني بالفعل». (وهذا تطبيق واضح لمبدأ التناقض) لكن لديه «الوجود بالقوة» للبناء أي قوة البناء، حتى ولو لم يستخدم هذه القوة بالفعل. أما

(١) Metaph. 1036 a 2 - 6 .

أن القوة ليست سلباً للفعل فهذا ما يظهرنا عليه المثال الآتي: افرض أن رجلاً في حالة نوم عميق أو غيبوبة، إنه في هذه الحالة لا يفكر بالفعل، لكن بما أنه إنسان، فإن لديه القدرة على التفكير بالقوة، بينما الصخر، رغم أنه لا يفكر بالفعل، فليست لديه القدرة على التفكير بالقوة. ويكون الموضوع الطبيعي في حالة قوة بالنسبة لتحققه الفعلي في صورته: كبذرة البلوط ـ مثلاً ـ أو الشجرة الصغيرة، بالنسبة لنموها الكامل. وربما كان هذا الوجود بالقوة، هو القوة التي تحدث التغير في الآخر، أو ربما كانت هي قوة التحقق الذاتي، وعلى أية حال فهو شيء حقيقي واقعي، شيء يقع بين اللاوجود والتحقق الفعلي.

الوجود بالفعل، فيما يقول أرسطو[1]، يسبق الوجود بالقوة. وما هو متحقق فعلاً ينتج باستمرار مما هو بالقوة، وما هو بالقوة يردُّ باستمرار إلى الفعل بواسطة ما هو متحقق فعلاً، ذلك الذي يكون في حالة فعل كالإنسان الذي ينتج إنساناً. وبهذا المعنى فإن ما هو متحقق بالفعل يسبق <ins>زمانياً</ins> ما هو موجود بالقوة. غير أن ما هو موجود بالفعل يسبق أيضاً <ins>منطقياً</ins> ـ أي من حيث المبدأ ـ ما هو موجود بالقوة، طالما أن الوجود الفعلي هو الغاية، وهي ما توجد القوة، أو تكتسب، من أجلها. وعلى ذلك فعلى الرغم من أن الصبي يسبق من الناحية الزمانية تحققه الفعلي في صورة رجل، فإن رجولته سابقة منطقياً، طالما أن مرحلة الصبي موجودة من أجل مرحلة الرجولة. وفضلاً عن ذلك فإن ما هو أزلي يسبق ـ من حيث الجوهر ـ ما هو قابل للفناء. وما هو <ins>أزلي، ولا يقبل</ins> الفناء، متحقق فعلاً بأعلى معنى، فالله ـ مثلاً ـ موجود بالضرورة. وما يوجد بالضرورة لابد أن يكون متحققاً تحققاً كاملاً: بوصفه المصدر الأزلي للحركة. وفي رد الوجود بالقوة إلى الفعل؛ فلابد أن يكون الله هو الوجود بالفعل التام والكامل: المحرك الأول الذي لا يتحرك. ولابد أن تكون الأشياء الأزلية ـ فيما يقول أرسطو[2] ـ خيِّرة: فلا نقص فيها، ولا سوء، ولا انحراف، فالسوء يعني النقص أو العيب أو الانحراف من نوع ما. ولا يمكن أن يكون هناك نقص فيما يتحقق تحققاً كاملاً. وينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك مبدأ منفصل سيء أو

---

(١) Metaph. 1049 b 5.

(٢) Metaph. 1051 a 20 - 1.

شرير. طالما أن ذلك الذي يكون بلا مادة هو الصورة الخالصة: «المبدأ السيء أو الشرير لا يوجد بمعزل عن الأشياء الشريرة»[1]. ويتضح من ذلك أن الله - في فكر أرسطو - يتخذ طابع شيء أشبه بمثال الخير عند أفلاطون. وهو يلاحظ أن علّة جميع الخيرات هي الخير ذاته[2]. وبما أن المحرك الأول الذي لا يتحرك، هو مصدر الحركة بوصفه العلّة الغائية فإنه العلّة النهائية المطلقة التي تجعل الوجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل أعني أنها علّة تحقق الخير.

ومن خلال التفرقة بين القوة والفعل ردّ أرسطو على بارمنيدس الذي ذهب إلى أن التغير مستحيل، لأن الوجود لا يمكن أن يخرج عن اللاوجود (فلا شيء يخرج من لا شيء) في حين أنه بالمثل لا يمكن أن يخرج من الوجود (لأن الوجود موجود بالفعل) ومن ثم فلا يمكن للنار أن تخرج من الهواء، ما دام الهواء هو هواء وليس ناراً. ويرد أرسطو على ذلك بأن النار لا يمكن أن تخرج من الهواء بوصفه هواء، بل تخرج من الهواء الذي يمكن أن يصبح ناراً لكنه ليس ناراً بعد، وإنما لديه القوة لأن يصبح ناراً. وإذا قلنا ذلك بطريقة مجردة فإن الشيء يظهر إلى الوجود من حالة الحرمان أو الحاجة Privation. فإذا اعترض بارمنيدس بأن ذلك يرادف قولنا بأن الشيء يخرج إلى الوجود من اللاوجود، فإن أرسطو يرد أنه لم يخرج إلى الوجود من حالة «الحرمان» فحسب، (أي من الحرمان المحض) بل من حالة حرمانه من موضوع ما. وعندما يرد بارمنيدس بسرعة قائلاً إن الشيء في هذه الحالة يخرج إلى الوجود من الوجود وذلك تناقض، فإن أرسطو يستطيع أن يجيب أن الشيء لا يخرج إلى الوجود من الوجود بما هو كذلك، وإنما من الوجود الذي هو أيضاً لا وجود أي ليس الشيء الذي سيصبح موجوداً. وهكذا يرد على مشكلة بارمنيدس بالالتجاء إلى التفرقة بين الصورة، والمادة ، والحرمان. (أو أفضل، وبصفة عامة) بالالتجاء إلى التفرقة بين : الفعل والقوة، والحرمان[3].

---

(١) Metaph, 1051 a 17 - 18.

(٢) Metaph. 985 a 9 -10.

(٣) لمناقشة القوة والفعل قارن: Metaph. , 12 and Q.

[١٠] التفرقة بين القوة والفعل تؤدي إلى نظرية الهيراركية (المراتب التصاعدية للوجود) أو سُلَّم الوجود، إذ من الواضح أن الشيء الذي يكون في حالة فعل بالنسبة لنقطة البداية قد يكون في حالة قوة بالنسبة لنقطة نهاية أبعد، وإذا ضربنا مثلاً توضيحياً مبتذلاً قلنا إن الحجر المنحوت هو في حالة فعل بالنسبة لقطعة الحجر غير المنحوتة ـ من حيث أن الأخيرة هي في حالة وجود بالقوة، قابلة لأن تنحت ـ وهي في حالة وجود بالقوة بالنسبة للمنزل ـ من حيث الدور الذي ستقوم به (قطعة الحجر) في المنزل الذي لم يبن بعد. وبالمثل فإن «النفس» أعني في جانبها الحساس ووظائفها، هي في حالة فعل بالنسبة للبدن، لكنها في حالة وجود بالقوة من حيث الوظيفة العليا (الوظيفة العقلية). وفي أسفل السُلَّم، إنْ صحَّ التعبير، توجد المادة الأولى التي لا يمكن معرفتها في ذاتها، والتي لا يمكن أن توجد أبداً بمعزل عن الصورة. وهي باتحادها مع الأضداد، مع الحار والبارد، والرطب والجاف، تشكل العناصر المادية الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب. وتلك هي المواد البسيطة ـ على نحو نسبي، وليس على نحو مطلق ـ التي تشكل بدورها المواد غير العضوية: كالذهب مثلاً. كما تشكل الأنسجة البسيطة في الكائنات الحية. (وهما معاً يطلق عليها اسم الأجسام متشابهة الأجزاء أو الأقسام) ـ إذ تشكل الموجودات المتنافرة والكائنات العضوية من أجسام متشابهة الأجزاء كمادة لها. وهكذا تتصاعد درجات السلَّم بالتدريج حتى تصل إلى العقل الفعال في الإنسان الذي لا تخالطه المادة والعقل المنفصل للأفلاك، ثم نصل في النهاية إلى الله. (وينبغي ألا نفهم نظرية مراتب الوجود، بالطبع، على أنها تتضمن «التطور»، فالصور الخالصة لا تتطور من المادة. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يذهب إلى أن الأنواع أزلية على الرغم من أن الموضوعات الحسية الفردية تفنى).

[١١] كيف يبدأ التغير؟ إن قطعة الحجر التي لم تنحت بعد تظل كما هي قطعة من الحجر غير المنحوت، فهي لا تنحت نفسها. كما أن قطعة الحجر المنحوتة لا تبني نفسها في منزل؛ فلابد في الحالتين من وجود فاعل خارجي يكون هو مصدر التغير أو الحركة. وبعبارة أخرى فبالإضافة إلى العلّتين: المادية والصورية، لابد من وجود علّة فاعلة إلا أنه ليس من الضروري أن تكون هذه العلّة خارجية عن الشيء الذي يحدث فيه التغير: فمثلاً لكل عنصر من العناصر الأربعة ـ فيما يرى أرسطو ـ حركة طبيعية نحو مكانه المناسب في

الكون (فالنار، مثلاً، تتجه إلى أعلى) وسوف يتحرك العنصر الذي تتحدث عنه تبعاً لحركته الطبيعية ما لم يعقه عائق؛ والأمر يتعلق بصورة العنصر التي تجعله يتجه نحو منطقته الطبيعية[(١)]. وهكذا تتطابق العلتان الصورية والفاعلة إلا أن ذلك لا يعني أن العلّة الفاعلة تتحد باستمرار مع العلّة الصورية؛ فهي تتحد في حالة «النفس» ـ المبدأ الصوري للكائن الحي، منظوراً إليها من حيث إنها تبدأ الحركة. لكنها لا تتحد معها في حالة بناء المنزل. وعلى حين أن العلّة الفاعلة في حالة تناسب الموجودات البشرية، كالأب مثلاً، هي نوعية فحسب، وليست عددية، هي نفسها العلّة الصورية للفعل.

[١٢] علينا أن نتذكر أن أرسطو يعتقد في نفسه أنه كان أول مفكر يقدم دراسة واقعية للعلة الغائية. لكن على الرغم أنه أعطى أهمية كبيرة للغائية، فمن الخطأ أن نفترض أن الغائية ـ عند أرسطو ـ ترادف الغائية الخارجية، كما لو كان علينا، مثلاً، أن نقول إن الحشائش تنمو لكي تتغذى عليها الأغنام. وإنما هو يصرّ ـ على العكس ـ أكثر من ذلك على الغائية الداخلية أو المحايثة. وهكذا تبلغ شجرة التفاح غايتها أو غرضها، لا عندما تجلب ثمارها الصحة أو المتعة للإنسان أو عندما تتحول هذه الثمار إلى عصير التفاح، وإنما عندما تبلغ شجرة التفاح ذلك الحد من الكمال في تطورها الذي تستطيع بلوغه وهو كمال صورتها. فالعلّة الصورية لشيء ما ـ في هذه النظرة ـ هي علّته الغائية أيضاً[(٢)]. وهكذا فإن العلّة الصورية للحصان هي الصورة النوعية للحصان؛ لكنها كذلك علّته الغائية. طالما أن الفرد ـ في النوع ـ يكافح بطبيعته ليجسّد الصورة النوعية التي نتحدث عنها. بقدر ما يستطيع من الكمال. وهذا الكفاح الطبيعي وراء الصورة يعني أن العلل الغائية والصورية والفاعلة كثيراً ما تكون واحدة؛ فالجوهر العضوي للنفس، على سبيل المثال، هو العلّة الصورية أو العنصر المحدِّد في المركب على حين أنه في الوقت ذاته العلّة الفاعلة أيضاً بوصفه مصدراً للحركة، كما أنه العلّة الغائية من حيث إنه غاية محايثة بداخل الكائن الحي وهو التجسيد الفردي للصورة النوعية. وهكذا فإن بذرة البلوط في كل عملية تطورها لتصل إلى شجرة كاملة النمو، تتجه نحو التحقق الكامل لعلّتها الغائية.

---

(١) De Caelo, 311 a 1 - 6.

(٢) Metaph. A. 1044 a 36 - b 11. CF. physics B, 7, 198 a 24B.

وعند أرسطو أن العلّة الغائية ذاتها هي التي تحرك عن طريق الجذب، ففي حالة شجرة البلوط نجد أن علّتها الغائية، التي هي كذلك علّتها الصورية هي التي تسبب نمو بذرة البلوط حتى تصبح شجرة بلوط بأن تجذب البذرة ـ إنْ صحّ التعبير ـ نحو اتجاه مسار نموها. وقد يعترض معترض ـ بالطبع ـ بأن العلّة الغائية ـ أو الصورة الكاملة لشجرة البلوط لم توجد حتى الآن بعد، ومن ثم فلا يمكن أن تكون علّة. في حين أنها ـ من ناحية أخرى ـ لا يمكن أن تكون علّة على نحو ما نتصورها في الذهن (مثل فكرة اللوحة في ذهن الفنان التي يقال إنها فعل سببي أو علّي) ما دامت بذرة البلوط ليس لها ذهن ولا قدرة على التفكير؛ ولا شك أن أرسطو سوف يجيب بأن يذكرنا بواقعة أن صورة بذرة البلوط هي صورة شجرة البلوط على شكل بذرة أو جرثومة، وأن لها ميلاً فطرياً طبيعياً نحو نموها الكامل. لكن ربما بدأت المشكلات تظهر أمام أرسطو لو أن المرء واصل طرح الأسئلة.

على الرغم من ميل أرسطو ـ بالطبع ـ إلى أن تسير العلل معاً، فإنه لا ينكر أن العلل يمكن التمييز بينها فزيقياً الواحدة عن الأخرى، ففي بناء المنزل، مثلاً، نجد أن العلّة الصورية لمنزل ـ بمقدار ما يستطيع المرء أن يتحدث عن العلّة الصورية لمنزل ما ـ لا يمكن تمييزها عن العلّة الغائية تصورياً فقط بل فزيقياً أيضاً، ففكرة المنزل أو تخطيطه في ذهن المهندس المعماري، تتميز أيضاً عن العلّة ـ أو العلل ـ الفاعلة. وفي استطاعة المرء أن يقول ـ بصفة عامة ـ إن العلل الأربع: المادية، والصورية، والغائية، والفاعلة تميل إلى الذوبان في علّتين: أعني أن أرسطو يميل إلى رد العلل الأربع إلى علّتين اثنتين هما: العلّة الصورية والعلّة المادية. رغم أننا في استخدامنا الحديث لمصطلح «العلّة»، فإننا نفكر ـ على نحو طبيعي ـ أولاً وقبل كل شيء في العلة الفاعلة ثم ربما بعد ذلك في العلل الغائية.

وهذا التشديد على الغائية لا يعني أن أرسطو يستبعد جميع العلل الآلية، وذلك على الرغم من اللغة التشبيهية التي يستخدمها فيما يتعلق بالغائية ..Teleology في الطبيعة كما هي الحال مثلاً في عبارته الشهيرة: «إن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً، فلا شيء زائد عن الحاجة»[1]. وهي لغة من الصعب أن تتفق مع لاهوت الميتافيزيقا على أقل تقدير.

(1) De Caelo, A 4, 271 a 33.

وأحياناً تلتقي الغائية مع الآلية على صعيد واحد كما هي الحال في القول بأن الضوء لا يمكن أن ينتقل إلا من خلال المصباح ما دامت جسيماته هي أدق من جسيمات مادة القرنية، وهي بذلك تحمينا من أن نعثر[١]. لكن ربما كان يعتقد ـ في حالات أخرى ـ أن العلّية الآلية وحدها هي التي تعمل (كما هي الحال في واقعة أن لون عيني الحيوان لا غرض لها، وإنما هي ببساطة ترجع إلى عوامل الميلاد)[٢]. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يقول صراحة: إن علينا أن لا نبحث دائماً عن العلّة الغائية ما دامت بعض الأشياء لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق العلّة المادية أو العلّة الفاعلة[٣].

[١٣] كل حركة وكل انتقال من القوة إلى الفعل يتطلب مبدأ ما للفعل. لكن لو أن كل صيرورة، وكل موضوع للحركة يتطلب علّة فعلية محركة، عندئذ فإن العالم بصفة عامة ـ أي الكون يحتاج إلى محرك أول[٤]. غير أن من المهم أن نلاحظ أن كلمة «الأول» لابد ألا تُفهم بطريقة زمانية، ما دامت الحركة عند أرسطو هي بالضرورة أزلية. (بدء الحركة أو جعلها تختفي لابد أن يتطلب هو نفسه حركة) بل لابد أن تعني، بالأحرى، الأعلى أو الأقصى، فالمحرك الأول هو المصدر الأزلي للحركة الأزلية. وفضلاً عن ذلك فالمحرك الأول ليس هو الله الخالق: لأن العالم يوجد منذ الأزل دون أن يكون مخلوقاً، والله يشكّل العالم لكنه لا يخلقه، وتشكيله للعالم هو مصدر الحركة بأن يجذبه إليه أي أن يعمل كعلّة غائية. ولو أن الله ـ في نظر أرسطو ـ يسبب الحركة عن طريق علّة فزيقية فاعلة «مظهراً» العالم، إنْ صحّ التعبير، لكان لابد أن يتغير هو نفسه في هذه الحالة: فلابد أن يكون هناك رد فعل مما يتحرك على المحرك. ومن ثم فلابد له أن يعمل كعلّة غائية بأن يكون موضوعاً للرغبة. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

---

(١) Anal. Post. 94 b 27 - 31 . CF. De Gen. An. 743 b 16 f.

(٢) De Gen. An. 778 a 16 - b 19. 789 b 19 F. De Part. An. 642 a 2. 677. a 677 a 16 - 17.

(٣) Metaph. 1049 b 24 FF.

(٤) بالنسبة للمحرك الأول راجع :

Metaph. A and Physics 0.6. 258 b 10 F.

يبيّن أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا» (A6ff) أن هذا المبدأ للحركة لابد أن يكون من ذلك النوع الذي هو فعل خالص بلا وجود بالقوة؛ إذا افترضنا مقدماً أزلية العالم. (يعتقد أرسطو أنه لو كان من الممكن أن يظهر الزمان في العالم. فلابد أن يكون زماناً قبله زمان، ـ وهو تناقض ـ وما دام الزمان يرتبط بالضرورة بالتغير، فإن التغير لابد أن يكون أزلياً أيضاً) وهو يعلن أنه لابد أن يكون هناك محرك أول يسبب التغير دون أن يتغير هو نفسه ودون أن يكون لديه أي وجود بالقوة، لأنه لو توقف مثلاً عن إحداث الحركة، فإن الحركة ـ أو التغير عندئذ لن تكون أزلية مع أنها كذلك. وبالتالي لابد أن يكون محركاً أول، الذي هو فعل خالص. وإذا كان فعلاً خالصاً، فلابد أن يكون عندئذ غير مادي، لأن المادية تنطوي على إمكان أن تتغير وأن يؤثر فيها. وفضلاً عن ذلك فإن التجربة تظهرنا على وجود حركة دائرية لا تتوقف في أجرام السماء، وهي تؤكد هذه الحجة طالما أنه لابد من وجود محرك أول يحرك السماء.

الله ـ كما رأينا ـ يحرك الكون بوصفه علّة غائية، وبوصفه موضوعاً للرغبة. ومن الواضح أننا نتصور الله كمحرك مباشر للسماء الأولى، مسبباً الدورة اليومية للنجوم حول الأرض؛ وهو يحركها بأن يبحث فيها الحب والرغبة. (فالمعقول والمرغوب هما شيء واحد في الأفلاك اللامادية) ومن ثم فلابد أن يكون هناك عقل في الفلك الأول، وعقول أخرى في الأفلاك الأخرى. والعقل في كل فلك روحاني. ويرغب الفلك في محاكاة حياة عقله بقدر استطاعته. ولما كان غير قادر على محاكاته في روحانيته فإنه يفعل الشيء التالي الأفضل بإنجازه للحركة الدائرية. ولقد أكد أرسطو في فترة مبكرة التصور الأفلاطوني لأنفس النجوم لأن عالم النجوم نفسها تمتلك أنفساً، وتحرك نفسها. لكنه تخلى عن هذا التصور لصالح تصور عقول الأفلاك.

من الغريب أن أرسطو لم يكن لديه، فيما يبدو، أي اقتناع محدد بالنسبة لعدد المحركات التي لا تتحرك. فنحن نجد في كتابه «الفزيقا» ثلاث فقرات تشير إلى وجود كثرة من المحركات التي لا تتحرك[1]. بينما نجد كثرة أخرى تظهر أيضاً في كتاب

---

(١) Physics 258 b 11' 259 a b - 13, 259 b 28 - 31.

ويعتقد ييجر أن هذه الفقرات الثلاث أضيفت فيما بعد، وأنه لم يحدث أن زعم أرسطو الوجود الفعلي لكثرة من المحركات التي لا تتحرك سوى في الفقرة الثالثة (Physics P. 102). ويرى روس بحق أن هذه الفقرة وحدها هي التي أضيفت عند إتمام كتاب (الميتافيزيقا) سوى في الفقرة الثالثة.

«الميتافيزيقا»[1]. ويعتقد «ييجر» أن الفصل الثامن من كتاب الميتافيزيقا قد أضافه أرسطو فيما بعد.. وفي الفصلين السابع والتاسع (وهي فصول متصلة وتشكل جزءاً من كتاب الميتافيزيقا «الأصلي») يتحدث أرسطو عن محرك واحد لا يتحرك، لكنه في الفصل الثامن يتحدث عن خمس وخمسين محركاً مفارقاً. ولقد اعترض «أفلوطين» فيما بعد على أن علاقة هذه المحركات بالمحرك الأول قد تركت غامضة تماماً. وهو يتساءل كذلك: كيف يمكن أن يكون هناك كثرة من المحركات إذا كانت المادة هي مبدأ التفرد ـ كما يعتقد أرسطو؟! ولقد أدرك أرسطو نفسه هذا الاعتراض الأخير، ذلك لأنه حشر الاعتراض في وسط الفصل الثامن دون أن يقدم له حلاً[2]. وحتى في عصر «ثاوفراسطس» تمسك بعض الأرسطيين بمحرك واحد لا يتحرك، دون أن يدركوا كيف يمكن أن تنسجم الحركات المستقلة التي تسببها كثرة من المحركات.

ويرجع إلى هذه الفكرة عن كثرة المحركات على نحو مطلق، افتراض فلاسفة العصر الوسيط أن هناك عقولاً أو ملائكة هي التي تحرك الأفلاك، وجعلوها تابعة أو معتمدة على المحرك الأول الذي هو الله، وهي تتخذ الوضع الممكن فحسب، وإذا كان يمكن إنجاز أي انسجام فلابد عندئذ أن تتحرك المحركات الأخرى بحيث تتبع المحرك الأول، كما لابد أن ترتبط بالعقل، والشوق إليه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ أعني بطريقة تصاعدية ـ وهذا ما ارتآه الأفلاطونيون المحدثون.

ولما كان المحرك الأول غير مادي فلا يمكن أن يقوم بأي فعل مادي: إذ لابد أن يكون نشاطه روحياً خالصاً، وبالتالي عقلياً . وبعبارة أخرى: إن نشاط الله هو نشاط الفكر. لكن ما هو موضوع تفكيره؟ إن المعرفة هي المشاركة العقلية في الموضوع: ولابد أن يكون موضوع تفكير الله أفضل الموضوعات الممكنة، وعلى أية حال فالمعرفة التي يتمتع بها لا يمكن أن تكون معرفة تنطوي على تغير أو إحساس أو جدة. ومن ثم فالله يعرف ذاته بفعل أزلي من أفعال الحدس أو الوعي الذاتي. وهكذا يعرف أرسطو الله بأنه «فكر الفكر» فالله فكر قائم بذاته، يفكر في نفسه على نحو أزلي، وفضلاً عن ذلك فلا يمكن أن يكون لله موضوع لفكرة خارج ذاته، لأن ذلك سوف يعني أن له غاية خارج ذاته، وإذن فالله

(١) Metaph. Λ, 8.

(٢) Metaph. 1074 a 31 - 8.

لا يعلم سوى ذاته. ولقد حاول القديس توما الأكويني[1]، وآخرون من أمثال «برنتانو» تأويل أرسطو بطريقة لا تستبعد معرفة الله للعالم وتقر بالعناية الإلهية. لكن على الرغم من أن القديس توما كان على حق بالنسبة لوجهة النظر الصحيحة عن الله، فإنه لا ينتج عن ذلك أن تكون هي وجهة نظر أرسطو.. « فلم تكن لدى أرسطو نظرية: لا عن الخلق الإلهي، ولا عن العناية الإلهية».[2] صحيح أنه تحدث في مناسبات مختلفة عن الله على أنه قائد جيش يصدر أوامر إلى هذا الجيش أو يقول إنه يزودنا بمواصلة التوالد في حالة تلك الموجودات التي ـ على خلاف النجوم ـ تعجز عن الوجود الدائم، إلا أن هذه الملاحظات يصعب ضغطها في وجهة نظره عندما يدرس المحرك الأول[3].

هل الله عند أرسطو إله شخصي؟ أرسطو يتحدث أحياناً عن الله على أنه المحرك الأول الذي لا يتحرك، وأحياناً على أنه عقل[4]. في حين أنه «في الأخلاق النيقوماخية» يتحدث أيضاً عن الخير[5]. ولقد كان أرسطو ـ مثل معظم اليونانيين ـ لا يعبأ كثيراً بعدد الآلهة، لكنا إذا ما قلنا إنه بالقطع كان من الموحدين، لكان علينا في هذه الحالة أن نقول إن الله عنده شخص، وربما لم يتحدث أرسطو عن المحرك الأول على أنه وجود شخصي. وإن كان من المؤكد أن الشخصية التشبيهية والتي تشبه الإنسان كانت أبعد ما تكون عن تفكيره. لكن ما دام المحرك الأول هو فكر أو عقل، فإنه ينتج من ذلك أنه شخص بالمعنى الفلسفي. فربما لا يكون الإله الأرسطي شخصياً بالاسم Secundum nomen، بل شخصياً بالفعل Secundum rem وينبغي علينا أن نضيف أنه لا توجد أية إشارة تدل على أن أرسطو قد فكر في أن يكون المحرك الأول موضوع عبادة، ولا

(١) In Met, Xii, lect. Xi.

(٢) Ross, Aristotle, P. 184.

(٣) In De Caelo, A 4, 271 a 35.

ويقول أرسطو: إن الله والطبيعة لا يفعلان شيئاً باطلاً، لكنه لم يكن قد نقح بعد نظريته عن المحرك الأول.

(٤) Metaph. A7.

(٥) Eth. Nic. eg. 1170 b 8 ff and 1179 a 24 - 5 . CF. Eth, Nic. 1179 a 24 - 25.

موجوداً توجه له الصلوات التي ربما كانت نافعة. والواقع أنه إذا ما كان إله أرسطو متمركزاً حول ذاته تمامًا ـ كما أعتقد أنه كذلك ـ فليس مطروحاً تماماً أن يقيم الناس معه حواراً شخصياً. ويقول أرسطو صراحة في كتابه «الأخلاق الكبرى Magna Moralia»[١] ـ «يخطىء مَنْ يظن أنه يمكن أن تكون هناك صداقة مع الله». لأن (أ) الله لا يمكن أن يتبادل الحب. (ب) إننا لا يمكن أن يقال عنا بأية حالة أننا نحب الله[٢].

[١٤] هناك أدلة أخرى على وجود الله توجد في صورة بدائية في مؤلفات أرسطو. فهو في الشذرات يصور الناس الذين يشاهدون لأول مرة الجمال على الأرض وفي البحر، ويشاهدون عظمة السماء، ويختتم ذلك بقوله إن هؤلاء الناس يرهبون أعمال الآلهة. وفي ذلك تلميح إلى الدليل الغائي[٣]. وفي نفس هذا العمل تلميحات لأرسطو على الأقل في صف هذا الدليل الذي سوف يتطور فيما بعد إلى «الطريق الرابع» عند القديس توما الأكويني (مع وجود أشياء متوسطة مختلفة بالطبع) إذ يذهب أرسطو إلى أنه حيثما يوجد الأحسن، يوجد الأفضل. والآن: هناك بين الأشياء الموجودة شيء أحسن من غيره، ومعنى ذلك أن هناك الأفضل الذي لابد أن يكون الإلهي»[٤]. وهذا الخط من الدليل لا يؤدي مباشرة إلا إلى الأفضل نسبياً: حتى نصل إلى الأفضل على نحو مطلق أو الكامل ومن الضروري إدخال فكرة العلّية بحيث نقول إن جميع الكمالات المتناهية تنبع في النهاية من، أو هي: «تشارك» في الكمال المطلق، الذي هو ينبوع جميع الكمالات المتناهية. وهذا ما فعله القديس توما مشيراً إلى فقرة في كتاب «الميتافيزيقا»[٥]. بل حتى مستخدماً المثل التوضيحي للنار الذي استخدمه أرسطو، الذي يقول فيه إن النار أشد الأشياء حرارة بمقدار ما تكون علّة الحرارة في جميع الأشياء الأخرى[٦].

---

(١) «الأخلاق الكبرى» هو كتاب يعتبر ملخصاً منتزعاً من كتاب أرسطو «الأخلاق إلى أوديموس» (المترجم).

(٢) M. M. 1208 b 26 - 32.

(٣) Frag. 14 (Rose).

(٤) Frag. 15 (Rose).

(٥) Metaph. 993 b 23 - 31. CF 1008 b.31 - 1009 a 5.

(٦) St. Thomas: Summa Theologica Ia, q 2 artz in corp.

وفيما يتعلق بأرسطو نفسه فقد يبدو استخدام درجات الكمال للبرهنة على وجود الله مقتصراً على الفترة المبكرة من حياته عندما كان واقعاً، بقوة، تحت التأثير الأفلاطوني: أما في كتابه «الميتافيزيقا» فهو لم يستخدم هذا الخط من البرهان بالإشارة إلى وجود الله. ولابد أن نقول ـ بصفة عامة ـ إن أرسطو عندما وصل إلى مرحلة تأليف كتاب «الميتافيزيقا» كان قد قطع شوطاً طويلاً في الابتعاد عن التصوراتِ الدينية الشعبية التي كانت قد ظهرت مثلاً في الشذرات. ولقد واصل في بعض المناسبات استخدام لغة يصعب أن تتفق مع تصورات كتاب «الميتافيزيقا»، لكن على أية حال لا ينبغي علينا أن نتوقع من أرسطو أن يتجنب كل اللغة والتعبيرات، والأفكار الشعبية باتساق وصراحة مطلقة. على حين أنه من المرجح أيضاً، إلى أقصى حد، أنه لم يحاول قط القيام بتنسيق نهائي لنظريته عن الله، أو أن يجعل التعبيرات التي يستخدمها أحياناً متضمنة العناية الإلهية والنشاط الإلهي في العالم منسجمة مع تأملاته في «الميتافيزيقا».

[١٥] لابد أن يكون واضحاً مما سبق أن ذكرناه، أن فكرة أرسطو عن الله بعيدة تماماً عن أن تكون مقنعة. صحيح أنه أظهر إدراكاً للألوهية المطلقة أكثر وضوحاً من أفلاطون، لكنه في الكتاب الأول من «الميتافيزيقا» على الأقل، لم يدخل في حسابه أن الإله يعمل في العالم ـ الأمر الذي أكده أفلاطون تماماً ـ وهو عنصر أساسي في أي لاهوت عقلي مقنع. إن الإله الأرسطي هو علّة فاعلة فقط من حيث إنه علّة غائية، فهو لا يعرف هذا العالم وليس ثمة خطة إلهية تتحقق في هذا العالم: وليست غائية الطبيعة شيئاً آخر سوى غائية لا واعية (وتلك هي على الأقل النتيجة التي تناسب في الحقيقة الصورة التي يقدمها عن الله في «الميتافيزيقا»). ومن ثم فميتافيزيقا أرسطو ـ من هذه الزاوية ـ أدنى من ميتافيزيقا أفلاطون. ومن ناحية أخرى، فعلى حين أنه ليس فقط أن بضعة نظريات لأرسطو لابد من تعقبها إلى الأصل الأفلاطوني، بل إن من المؤكد أنه نجح ـ عن طريق نظريته في الغائية المحايثة، ونظريته في حركة جميع الموضوعات الحسية العينية نحو التحقق الكامل لإمكاناتها (وجودها بالقوة) ـ نجح في إقامة الحقيقة الواقعية Reality للعالم على أساس أشد ثباتاً ورسوخاً مما كان يمكن لسلفه العظيم أن يقوم به. وفي الوقت ذاته نجح في أن يعزو معنى حقيقياً وغرضاً حقيقياً للصيرورة والتغير، حتى وإنْ كان قد تخلى أثناء السير عن عناصر قيّمة في فكر أفلاطون.

"الفصل الثلاثون"

فلسفة الطبيعة وعلم النفس

|١| الطبيعة هي المجموع الكلي للأشياء المادية التي تخضع للحركة[1]. والواقع أن أرسطو لم يحدد بالفعل ما الذي يعنيه بالطبيعة. لكن يتضح مما كتبه في كتابه «الفزيقا»[2] إنه ينظر إلى الطبيعة على أنها الشمول الكلي للموضوعات الطبيعية، أي الأشياء القادرة على أن تبدأ التغير وتصل به إلى نهاية، أي الأشياء التي لديها ميل داخلي للتغير. أما الأشياء الصناعية كالسرير ـ مثلاً ـ فليس لديها قدرة على الحركة الذاتية، في حين أن الأجسام «البسيطة» التي يتكون منها السرير، لديها القدرة على الشروع في التغير أو الحركة، لكنها تفعل ذلك بوصفها أشياء طبيعية، لا باعتبارها مكونات للسرير بما هو كذلك. وهذا الوضع تحدده بالطبع النظرية التي تقول إن انتقال الأجسام غير الحية من حالة السكون إلى حالة الحركة لابد أن يبدأ بواسطة فاعل خارجي، إلا أن العامل ـ كما سبق أن رأينا ـ عندما يقوم بإزالة عائق ما، كأن يقوم بعمل ثُقب في قعر إناء ماء، فإن الماء يستجيب بحركة ذاتية، أعني بحركة طبيعية، نحو الأسفل. وقد يبدو ذلك تناقضاً. أعني أن نتحدث عن الأشياء الطبيعية على أنها تملك في ذاتها مبدأ الحركة. على حين أن أرسطو يستفيد ـ من ناحية أخرى ـ من البديهية التي تقول إنه مهما يكن الشيء الذي يتحرك، فإنه

---

(١) Physics Bi, 192 b 33FF.

(٢) قد تبدو عبارات أرسطو في كتاب «الفزيقا» H. , 24, b 39 FF غامضة أو ملتبسة الدلالة فهو يقول إن كل ما يتحرك فإنه يحركه شيء ما إما بذاته أو بشيء آخر غيره. ولا يقول إن كل شيء يتحرك إنما يحركه شيء آخر. لكن النقاش الذي يلي هذه العبارة، عندما يفهم في ضوء مبدأ أسبقية الفعل على القوة وفي ضوء أدلته على وجود المحرك الذي لا يتحرك، فإنه يظهرنا بوضوح كاف على أنه لا شيء متحرك، في نظره، يمكن أن يكون المنشيء المطلق للحركة فما ينشيء الحركة على نحو مطلق لابد أن يكون هو نفسه ثابتاً لا يتحرك. والسؤال عما إذا كان هناك كثرة من المحرك الذي لا يتحرك أم لا. فذلك بالطبع، سؤال آخر. ومع ذلك فالمبدأ واضح (المؤلف).

يتحرك بواسطة فاعل خارجي[1]. إلا أن أرسطو يذهب إلى أن الشروع الواضح في الحركة عند الحيوانات، عندما يسعى الحيوان، مثلاً، نحو الطعام، ليس ابتداء مطلقاً للحركة، إذ ما كان يمكن أن تكون هناك حركة ما لم يوجد الطعام كعامل جذب خارجي. وقل مثل ذلك عندما يتساقط الماء من ثقب الإناء، فإننا نستطيع أن نتحدث فعلاً عن هذه الحركة الهابطة إلى أسفل، كما لو كانت حركة طبيعية لهذا العنصر. لكن من الواضح أنها حركة سببها عامل خارجي هو الذي أحدث الثُّقب، مصادفة، وبالتالي أزال العائق أمام الحركة الطبيعية للماء؛ على حين أن سببها المباشر هو ذلك الذي أنتج الماء وجعله ثقيلاً، وربما كان الأضداد الأولية كالحار أو البارد. ويعبر أرسطو عن هذه الفكرة بقوله: إن الأجسام غير الحية تملك في ذاتها «بداية تجعلها متحركة» لكنها لا تملك بداية تجعلها تسبب الحركة..»[2].

[٢] تنقسم الحركة بمعناها الواسع إلى الكون والفساد (أو الظهور والاختفاء) من ناحية، والحركة بمعناها الضيق من ناحية أخرى. وتنقسم هذه الأخيرة ثلاثة أنواع: الحركة الكيفية، والحركة الكمية، والحركة المكانية (النُّقلة في المكان). والنوع الأول هو التغير الكيفي، والنوع الثاني هو التغير الكمي، أما النوع الثالث فهو الحركة بالمعنى العادي للكلمة[3].

[٣] والافتراضان السابقان للحركة المكانية (أو النُّقلة في المكان) ولكل أنواع الحركة في الواقع هما: الزمان والمكان. وأما المكان فهو موجود وذلك ما يبرهن عليه[4]، (أ) واقعة الإزاحة مثل واقعة أنه : حيثما يكون هناك ماء. فيمكن أن يكون هناك هواء. (ب) واقعة أن للعناصر الأربعة أماكنها الطبيعية، وهذه التمييزات للمكان الطبيعي لا تعود إلينا ببساطة أي ليست بالنسبة لنا، وإنما هي موجودة على نحو مستقل. فمثلاً نحن نقول إن «الأعلى» (أو «فوق») هو المكان الذي تخبو فيه حركة النار. و«الأسفل» (أو

---

(١)، (٢) Physics, 254 b 33 - 256 a 3 CF DE caelo, 311 a 9 - 12.

(٣) Physics, E 2 , 226 a 24 FF.

(٤) Physics, Δ 1 , 208 a 27 FF.

«تحت») هو المكان الذي تضمحل فيه حركة التراب. ومن ثم فالمكان موجود، ويعرفه أرسطو بأنه: «الحد الفاصل العميق غير المتحرك وما يحتويه هذا الحد»[1] وهو تعريف الأسكولائيين. فالحد الفاصل عند أرسطو يعني الحدود التي يوجد بداخلها الجسم، وهي حدود يُنظر إليها على أنها غير متحركة. وإذا أخذنا بهذا التعريف، فمن الواضح أننا نصل إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك مكان فارغ، ولا مكان خارج الكون أو العالم، لأن المكان هو الحد الداخلي للجسم الذي يحتويه. غير أن أرسطو يفرق بين الوعاء أو الحاوي للجسم وبين مكانه؛ ففي حالة القارب الذي يحمله التيار، نجد أن التيار الذي يتحرك بذاته هو وعاء للقارب، أكثر من أن يكون مكاناً له. ومن ثم فالمكان هو أول حد غير متحرك للحاوي، ويدعو إلى التحرك خارجه. وفي الحالة الفعلية فإن أرسطو يعتبر النهر كله هو مكان القارب؛ ولكل مَنْ هم في القارب، على اعتبار أن النهر كله هو في حالة سكون[2]. إنّ كل شيء في العالم الفزيقي هو على ذلك في مكان ما، بينما العالم نفسه ليس كذلك. ولذلك بما أن الحركة تحدث من خلال التغير في المكان، فإن الكون نفسه لا يمكن أن يتحرك إلى الأمام بل يتحرك فقط من خلال الدوران.

[٤] لا يمكن لأي جسم - في نظر أرسطو - أن يتحرك إلا بواسطة محرك حاضر وعلى اتصال بالشيء الذي يحركه. فماذا نقول، إذن في أمر القذائف[3]. إن المحرك الأصلي يتصل بالوسيط كأن يكون الهواء أو الماء، لا الحركة فحسب بل أيضاً قوة التحريك. فالجسيمات الأولى من الهواء المتحرك تحرك الجسيمات الأخرى والقذائف. إلا أن قوة التحريك هذه تتناقص بالتناسب مع المسافة. بحيث يصل المقذوف في النهاية إلى السكون أو التوقف. بغض النظر عن العوامل المضادة. وبذلك فإن أرسطو لا يؤمن بقانون القصور الذاتي: بل يعتقد أن الحركة الاضطرارية تميل إلى التباطؤ، بينما تميل الحركة الطبيعية إلى التسارع (C.F. Physics 230, I, 15FF). ولقد تابعه في ذلك على سبيل المثال القديس توما الأكويني الذي رفض نظرية القوة الدافعة التي قال بها: فيلبونس Philoponus، الـ بتروجي Al Bitrogi، أوليفي.. Olivi ... الخ.

---

(١) Physics, Δ 4 . 212 a 20 FF.

(٢) . (٣) Physics, 215 a 14 FF, 266 b 27FF.

[٥] أما بالنسبة للزمان، فإن أرسطو يشير إلى أنه لا يمكن التوحيد ببساطة، بينه وبين الحركة أو التغير، ذلك لأن الحركات كثيرة بينما الزمان واحد[(١)]. وإن كان الزمان يظل مرتبطاً بشكل واضح بالحركة أو التغير. فإذا لم نكن على وعي بالتغير، فلن نكون على وعي بالزمان أيضاً. والتعريف الذي يقدمه أرسطو للزمان هو «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر»[(٢)]. وهو لا يشير في هذا التعريف إلى المقدار الخالص، بل إلى المقدار الذي يمكن فيه أن يُعدّ. أعني الجانب القابل للعد من الحركة. غير أن الزمان متصل Continuum مثلما أن الحركة متصلة فهي لا تتألف من نقاط منفصلة.

الأشياء التي تكون في حالة حركة، أو في حالة سكون بحيث تكون قادرة على الحركة ، هي وحدها التي تكون في الزمان؛ أما ما هو أزلي وثابت لا يتحرك فهو لا يوجد في زمان. (الحركة أزلية إلا أن من الواضح أنها ليست ثابتة أو غير متحركة: ولذلك فهي موجودة في الزمان. وينتج عن ذلك بالضرورة أن الزمان هو الآخر أزلي؛ بمعنى أنه لم تكن له بداية قط، ولن تكون له نهاية أيضاً). وعلينا أن نلاحظ أن الحركة التي يشير إليها أرسطو، ليست بالضرورة الحركة المكانية (أو النُّقلة في المكان) ذلك لأن أرسطو يعترف بشكل واضح بأن هناك تغيراً حتى في الحالة الذهنية للمرء، وربما يجعلنا ذلك نتعرف على مرور الزمن. أما بالنسبة لتأكيد أرسطو أن الزمان الموجود في الحركة هو الذي يمكن قياسه أو حسابه، فإنه لا يقصد بذلك أن نفهمه كما لو كان في استطاعتنا أن نحسب «الآنات Nows» التي ينطوي عليها التغير. كما لو كانت فترة التغير مؤلفة من نقاط منفصلة من الزمان: بل يقصد أنه عندما يكون المرء على وعي بالزمان، فإنه يكون مدركاً للكثرة أعني كثرة الأطوار. فالزمن إذن هو ذلك الوجه من عنصر التغير أو الحركة الذي يمكن الذهن من التعرف على كثرة الأطوار[(٣)].

إننا إذا ما أردنا قياس الزمان فلابد أن يكون لدينا معيار للقياس. وعند أرسطو فإن الحركة في خط مستقيم ليست كافية لهذا الغرض، لأنها ليست مطردة. وإذا كانت الحركة

---

(١) Physics, Δ 10 - 11 , 218 a 30 FF.

(٢) Physics, Δ 11 , 219 b 1 - 2 FF. 220 a 24 - 5FF.

(٣) CF. Ross, Physice p. 65.

طبيعية فإنها تتسارع، أما إذا كانت حركة غير طبيعية، فإنها تتباطأ. فما هي إذن الحركة التي تعتبر طبيعية ومطردة في وقت واحد؟! من وجهة نظر أرسطو هي الحركة الدائرية فهي مطردة بشكل طبيعي، ودورة الأفلاك في السماء هي حركة طبيعية. ولهذا فهي على هذا النحو أفضل ما يناسب غرضنا ـ فمعرفة الزمان عن طريق الشمس سيكون له ما يبرره[١].

لقد طرح أرسطو سؤالاً[٢]، ـ رغم أنه لم يعالجه بالتفصيل ـ هو أيكون هناك زمان حتى ولو لم تكن هناك عقول؟ وبعبارة أخرى لما كان الزمان هو مقياس الحركة، أو الحركة من حيث يمكن حسابها، أيكون هناك زمان حتى ولو لم يكن هناك عقل يعد ويحسب؟ ويجب أن يكون هناك زمان، رغم أنه سيكون هناك حامل للزمان إنْ شئنا الحديث بدقة، ويعلّق «بروفسور روس ..Ross» قائلاً: إن هذا الموقف يتسق مع رأي أرسطو العام في «المتصل ..Continuum»[٣] إذ لا يوجد في المتصل أية أجزاء بالفعل، وإنما أجزاء بالقوة فحسب. وهي تتحول إلى وجود بالفعل عندما يظهر حدث ما ويكسر ذلك المتصل. وقل مثل ذلك في حالة الزمان أو الديمومة. فالآنات Nows داخل الديمومة تتحول إلى وجود بالفعل عندما يميّز ذهن ما بين «الآنات» الموجود داخل الديمومة. أما مشكلة أن يكون هناك زمان حتى ولو لم تكن هناك عقول موجودة بعد، فيبدو لأول وهلة أنها لم تكن مشكلة عند أرسطو. مادام يعتقد أن الحيوانات ـ وكذلك البشر ـ كانت موجودة على الدوام. لكن هناك مشكلة أكثر حدة هي أن الحساب لا يعني خلق الأجزاء، وإنما هو إدراك للأجزاء الموجودة بالفعل[٤]. ومع ذلك فكيف يمكن أن يكون هناك تغير إذا لم يكن هناك زمان؟ ربما قلنا في الإجابة عن هذا السؤال: إنه ما دام الزمان عند أرسطو لا يتميز في الواقع عن المتقدم والمتأخر في الحركة، فالزمان يوجد على نحو مستقل عن العقل، وذلك لأن الحركة توجد مستقلة عن العقل ـ رغم أنها تتلقى تكملة، إنْ صحّ التعبير، عن العقل. أما «أجزاء» الزمان فهي موجودة بالقوة بمعنى أنها لا تتميز، صورياً، الواحد منها عن الآخر. إلا إذا «حسبها» العقل. لكنها لا توجد بالقوة بمعنى أنها ليس لها

(١) Physics, 223 a 21 - 9.

(٢) Physics , 223 a 229 224 a.

(٣) Ross, Physics, p. G8.

(٤) Ross, Physics, p. 69.

وجود حقيقي بمعزل عن العقل. إن موقف أرسطو يختلف عن موقف كانط، كما أنه بذاته لا يؤدي إلى موقف كانط.

[٦] ويطرح أرسطو سؤالاً عن إمكان اللامتناهي.

(أ) يقول: الجسم اللامتناهي مستحيل(١). لأن كل جسم محدود بسطح ما، ولا يمكن لأي جسم يحدّه سطح ما أن يكون لا متناهياً. كما يبرهن أرسطو على استحالة أن يكون موجود ما جسماً لا متناهياً بالفعل بأن يبيّن لنا أنه لا يمكن أن يكون مركباً أو بسيطاً، فلو افترضنا أنه مركب فإن العناصر التي يتألف منها هي نفسها إما أن تكون متناهية أو لا متناهية. أما إذا كان عنصر ما لا متناهياً والعنصر الآخر ـ أو العناصر الأخرى ـ متناهية، عندئذ سوف تُمحى الأخيرة عن طريق الأولى [أي أن العنصر اللامتناهي سوف يمحو المتناهي] لأنه يستحيل أن يكون العنصران معاً لا متناهيين ما دام العنصر اللامتناهي سوف يساوي الجسم بأكمله. أما بالنسبة للعناصر المتناهية فإن من المؤكد أنه لا يمكن أن يشكل تركيب مثل هذه العناصر جسماً لا متناهياً واحداً. ويرى أرسطو أيضاً أن وجود الأعلى («فوق»)، والأسفل («تحت») المطلق... الخ التي وافق عليها، تظهرنا على أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود هو جسماً لا متناهياً بالفعل، لأن مثل هذه التمييزات (الأعلى والأسفل)، سوف تكون بلا معنى في حالة الجسم اللامتناهي. كما أنه لا يمكن أن يكون هناك عدد لا متناهياً بالفعل، وذلك لأن العدد هو ما يمكن أن يُعدّ، في حين أن العدد اللامتناهي لا يمكن عدّه(٢).

(ب) ومن ناحية أخرى، فعلى الرغم من أن أرسطو رفض أن يكون هناك موجود جسماً أو عدداً لا متناهياً بالفعل، فإنه وافق على اللامتناهي بمعنى آخر(٣). فاللامتناهي موجود بالقوة. فمثلاً ليس ثمة امتداد مكاني هو لا متناهياً بالفعل، لكنه لا متناه بالقوة، بمعنى أنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. فالخط لا يتألف من نقاط لا متناهية بالفعل، لأنه «متصل» (وبهذه الطريقة حاول أرسطو في كتابه «الفزيقا» أن يعالج المشكلات التي

(١) Physics . 5, 204 a 34 - 206 a 7.

(٢) Physics . 204 b 7 - 10.

(٣) Physics , 206 a 9 FF .

أثارها زينون الايلي) ـ ولكنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية ـ رغم أن هذه القسمة اللامتناهية بالقوة لن تتحقق أبداً تحققاً كاملاً بالفعل. والزمان، مرة أخرى، لا متناه بالقوة، لأنه يمكن أن يُضاف بطريقة لا محدودة. ولكن الزمان لا يوجد أبداً على أنه لامتناه بالفعل، لأنه تتال متصل ولا توجد أجزاؤه معاً أبداً. ومن ثم فالزمان يشبه الامتداد المكاني من حيث أنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. (رغم أن اللاتناهي بالفعل لا يمكن أن يتحقق أبداً) لكن الزمان أيضاً لامتناه بالقوة عن طريق الإضافة، وهو بهذا يختلف عن الامتداد. لأن للامتداد عند أرسطو، حداً أقصى، حتى لو لم يكن له حد أدنى. وهناك نوع ثالث من اللاتناهي هو لا تناهي العدد، الذي يشبه الزمان من حيث أنه لا متناه بالقوة عن طريق الإضافة، لأنك لا تستطيع أن تعدّ حتى تصل إلى عدد تجد أنه يستحيل إضافة أي عدد بعده، إلا أن العدد يختلف عن الزمان والامتداد معاً، من حيث إنه لا يقبل القسمة اللامتناهية بسبب أن لديه حداً أدنى ـ أي وحدة.

[٧] كل حركة طبيعية عند أرسطو تتجه نحو غاية[١]. فما هي الغاية التي نبحث عنها في الطبيعة؟ إنه التطور من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل. وتجسد الصورة في الهيولي (المادة). ولقد سادت النظرة الغائية للطبيعة عند أرسطو ـ كما هي الحال عند أفلاطون ـ على النظرة الآلية الميكانيكية، رغم أنه يصعب أن نفهم كيف يمكن لأرسطو أن يقبل بشكل منطقي أية غائية واعية فيما يتعلق بالطبيعة بشكل عام. ومع ذلك فالغائية لا تنتشر في كل شيء، وليس لها الغلبة على كل شيء لأن المادة تحجب أحياناً فعل الغائية (كما هي الحال مثلاً في وجود المسوخ والمشوهين الأمر الذي لابد أن يُعزى إلى عيب في المادة)[٢] وعلى ذلك فعمل الغائية في أية حالة جزئية يمكن أن يعترضه تدخل حادثة لا تخدم الغاية التي نتحدث عنها على الأقل، لكن لا يمكن تلافي حدوثها نظراً لظروف معينة. وهذا ما يسمى «بالعرضي أو الاتفاقي» الذي يتألف من هذه الأحداث «بالطبيعة». وإنْ لم يكن«طبقاً للطبيعة» كما هي الحال مثلاً في إنتاج المشوه بالتوالد. إن مثل هذه الأحداث غير مرغوبة ويفرق أرسطو بينها وبين «الحظ» الذي يشير إلى حدث مرغوب فيه

---

(١) De Caelo, A 4, 217 a 33.

(٢) De Caelo, An. 767 b 13 - 23.

كما هي الحال مثلاً فيما قد يكون غاية مراده من فاعل ذي غرض، كالعثور على كنز في حقل[1].

ما المبرر الذي جعل أرسطو يتحدث عن أن «للطبيعة» غايات؟ لقد استفاد أفلاطون من تصورات «روح العالم» أو نفس العالم أو «الصانع» وبذلك كان بإمكانه أن يتحدث عن غايات في الطبيعة، لكن أرسطو يتحدث كما لو أن هناك نوعاً من النشاط الغائي المحايث في الطبيعة ذاتها. والواقع أنه يتحدث أحياناً عن الله لكنه لم يقدم أبداً دراسة مقنعة للعلاقة بين الله والطبيعة. وما قاله عن «الله» في كتاب «الميتافيزيقا» يبدو أنه يعوق أي نشاط غرضي لله في الطبيعة. وقد يكون من الصواب أن نقول إن اهتمام أرسطو المتزايد بالعلم التجريبي أدى إلى إهمال أي تنسيق حقيقي لموقفه. بل جعله عرضة لاتهام - له ما يبرره - بالتناقض مع افتراضاته الميتافيزيقية المسبّقة. وعلى حين أننا لا نرغب في رفض - أو مساءلة - وجهة نظر أرسطو القائلة بأن هناك غائية في الطبيعة، فإننا نجد أنفسنا، فيما يبدو، مضطرين للاعتراف بأن المذهب الميتافيزيقي عند أرسطو، ومذهبه الغائي، لا يعطيانه مبرراً للحديث عن الطبيعة - بشكل متكرر - كما لو كانت مبدأ واعياً يعمل وينظم نفسه. فمثل هذه اللغة تحمل نكهة أفلاطونية لا يخطئها النظر.

[٨] يتألف الكون عند أرسطو من عالمين متميزين: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر. أما عالم ما فوق فلك القمر فهو يتألف من النجوم التي لا تكون ولا تفسد ولا يطرأ عليها تغير، بل هي لا تخضع لشيء سوى الحركة الدائرية. وهي حركة دائرية لأنها لا تسير في خط مستقيم، مثل الحركة الطبيعية للعناصر الأربعة. وينتهي أرسطو إلى أن النجوم تتركب من عنصر مادي مختلف، وهو «الأثير .. Aether» وهو العنصر الخامس الأعلى، وهو خاضع لأي تغير سوى التغير في المكان في حركة دائرية.

ويؤكد أرسطو وجهة النظر التي تقول إن الأرض بشكلها الكروي، ساكنة، وهي في مركز الكون وتقوم حولها طبقات كروية ومتمركزة من الماء والهواء، والنار، والحار. ونقع الأجرام السماوية وراء هذه الطبقات: أبعدها النجوم الثابتة التي تدين بحركتها إلى المحرك الأول. ولقد قبل أرسطو من كاليبوس Calippus القول بأن العدد ٣٢ هو عدد

---

(١) Physics , B, 4 - 6 . CF. Metaph. E 2 - 3 .

الأفلاك التي لابد من افتراضها سلفاً كيما نفسر الحركة الفعلية للكواكب، ويزعم أرسطو أن هناك أيضاً ٢٢ فلكاً تتحرك باتجاه الخلف. وهي تقع موقعاً وسطاً بين الأفلاك الأخرى حتى تعمل في اتجاه معاكس لاتجاه الفلك فتضطرب حركة الكواكب في الفلك التالي المحيط؛ وهو بذلك يصل إلى خمسة وخمسين فلكاً مستبعداً الفلك الأقصى، وهذا هو تفسير قوله في كتاب «الميتافيزيقا» بأن هناك خمسة وخمسين محركاً لا يتحرك، بالإضافة إلى المحرك الأول الذي يحرك الفلك الأقصى. (ثم يلاحظ أنه إذا ما قبل حساب أيدوكسيس ..Eduoxus بدلاً من حساب كالِّيبوس فسوف يكون العدد ٤٩)[١].

[٩] الأشياء الجزئية في هذا العالم تظهر إلى الوجود وتختفي، أما الأنواع والأجناس فهي أزلية. ولذلك لا يوجد هناك تطور بالمعنى الحديث في مذهب أرسطو. لكن على الرغم من أن أرسطو لا يستطيع أن يقدم أي نظرية عن التطور الزماني، أعني تطور الأنواع، فإنه يستطيع ـ وقد فعل ـ أن يقدم نظرية لما يمكن أن يسمى بالتطور «المثالي»، أعني نظرية تتعلق ببنية الكون، نظرية عن مراتب الوجود، التي تكون فيها الغلبة للصورة على الهيولى في مراتب الوجود؛ ويأتي في أسفل السلّم المادة غير العضوية، ويعلوها المادة العضوية، ثم النباتات لكونها أقل كمالاً من الحيوانات. ومع ذلك فإن النباتات تمتلك النفس التي هي مبدأ الحياة التي يعرفها أرسطو بأنها : «كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»[٢] أو بأنها «الكمال الأول للجسم العضوي الطبيعي» (De Anima Bt, 412 a) ولما كانت النفس هي «فعل» الجسم، فإنها في الوقت نفسه الصورة، أو مبدأ الحركة، وغايتها. فالجسم موجود من أجل النفس، ولكل عضو فيه غرضه الخاص، وهذا الغرض هو النشاط.

ويشير أرسطو في كتابه عن «النفس» إلى أهمية البحث المتعلق بالنفس، لأن النفس هي، إنْ صحَّ التعبير، المبدأ الحيوي للكائنات الحية[٣]. غير أنه يقول إن هذه المشكلة صعبة إذ ليس من السهل أن نعثر على المنهج الصحيح الذي نستخدمه. لكنه يصرّ ـ وبحق

(١) كالِّيبوس هو تلميذ أيدوكسيس وقد التقى به أرسطو أثناء إقامته الثانية في أثينا وكانا يتحاوران (المترجم).

(٢) CF. Metaph. A, 8.

(٣) De Anima 402 a 1 - 9.

ـ على أن الفيلسوف النظري، والمفكر الطبيعي يتخذان موقفين مختلفين، ومن ثم يصوغان تعريفاتهما بطريقة مختلفة. ولم يدرك كل مفكر كان قد أدرك أن للعلوم المختلفة مناهجها المختلفة، وأنه إذا لم يستطع علم جزئي معين أن يستخدم منهج الكيميائي أو عالم الطبيعة، فإنه لا ينتج عن ذلك أن جميع نتائجه لابد بالضرورة أن تكون فاسدة[١].

ويقول أرسطو: إن الجوهر المركب[٢] هو جسم طبيعي ذو حياة. ومبدأ هذه الحياة يسمى بالنفس. ولا يمكن للجسم أن يكون نفساً، لأن الجسم ليس حياة وإنما هو ما يملك هذه الحياة. (في الكتاب الأول من «النفس» حيث يقدّم أرسطو تاريخاً لعلم النفس، يلاحظ أنه بالنسبة لآراء الفلاسفة المختلفين حول النفس هناك اختلافات بعيدة المدى بين الفلاسفة الذين نظروا إلى العناصر على أنها مادية وأولئك الذين اعتبروها غير مادية). ويصنّف أرسطو نفسه مع الأفلاطونيين في معارضة أتباع لوقيبوس وديمقريطس. فالجسم، إذن، يجب أن يكون على نحو ما تكون المادة للصورة، في حين أن النفس تكون بمثابة الصورة أو الفعل للجسم. ومن هنا فإن أرسطو في تعريفه للنفس يتحدث عنها على أنها كمال أول، أو فعل لجسم ذي حياة بالقوة أي «وجود بالقوة للحياة»، وكما يلاحظ فهي لا تشير إلى شيء مجرد من النفس، وإنما إلى شيء يمتلك نفساً. والنفس بذلك تصبح تحققاً للجسد ولا يمكن أن تنفصل عنه. (رغم أنه يمكن أن تكون هناك أجزاء قابلة للانفصال ـ كما يذهب أرسطو ـ لأنها ليست على وجه الدقة تحققاً للجسد). وهكذا تكون النفس العلّة ومبدأ حياة الجسم الحي: (أ) بوصفها مصدراً للحركة[٣]. (ب) وبوصفها علّة غائية. (جـ) وبوصفها الجوهر الحقيقي (أعني العلّة الصورية) للأجسام الحية.

تشكل الأنواع المختلفة من النفس سلسلة من ذلك النوع الذي يفترض فيه الأعلى

---

(١) لا يوجد في مذهب أرسطو منهج واحد لجميع العلوم (المترجم). De Anima 402 10 FF.

(٢) De Anima 412 a.

(٣) يصر أرسطو أننا إذا ما عرّفنا النفس على أنها تختص بالحركة، فذلك تعريف سيء فالنفس تحرك بطريقة إيجابية نشطة لكنها هي نفسها لا تتحرك، وذلك في معارضة النظرية الأفلاطونية عن النفس القائلة بأنها كائن يتحرك ذاتياً.

سلفاً وجود الأدنى، وليس العكس. والصورة الدنيا للنفس هي النفس الغاذية أو النباتية التي تقوم بعمليتي التغذي والتوالد؛ ولا يوجد مثل هذا النوع من النفس بالنبات فحسب، وإنما يوجد في الحيوانات أيضاً. ومع ذلك فهي يمكن أن توجد بذاتها كما هي الحال في النبات. وهذه الوظائف ضرورية، لكي يواصل أي موجود حي وجوده. ومن ثم فهي موجودة في جميع الكائنات الحية، وإنْ كانت توجد وحدها في النبات من دون الأنشطة العليا للنفس، لأن الإحساس ليس ضرورياً للنبات لأنه لا يتحرك، بل يستمد غذاءه بصورة تلقائية. (والواقع أنه يمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة للحيوانات التي لا تتحرك). أما الحيوانات المزودة بقدرة على الحركة فلابد أن يكون لديها الإحساس. لأنه سيكون من العبث بالنسبة لها أن تتحرك بحثاً عن غذائها، إذ لم يكن في استطاعتها أن تتعرف عليه عندما تجده.

الحيوانات، إذن، تمتلك الصورة الأعلى من النفس وهي النفس الحاسة، التي تمارس القوى الثلاث وهي الإدراك الحسي، الرغبة، والنُقلة في المكان. وينتج التخيل عن الملكة الحاسة، والذاكرة، هي تطور أبعد من ذلك[١]. وكما أن أرسطو قد سبق أن أشار إلى ضرورة التغذية من أجل المحافظة على بقاء الحياة على الإطلاق، فإنه كذلك يبيّن ضرورة اللمس لأن الحيوان يجب أن يكون قادراً على تمييز طعامه على الأقل عندما يتصل به[٢] والطعم وهو الذي ينجذب الحيوان إلى الطعام عن طريقه وبواسطته يرفض ما ليس طعاماً، وهو أيضاً ضروري. أما الحواس الأخرى فعلى الرغم من أنها ليست ضرورية على نحو دقيق، فإنها مطلوبة من أجل تمام صحة الحيوان.

[١٠] أما النفس الإنسانية فهي في درجات السلّم أعلى من النفس الحيوانية. وهذه النفس توحّد في ذاتها بين قوى الأنفس الأدنى (الغاذية، والحاسة). ولكن لها ميّزة خاصة إنها من حيث أنها تمتلك القوة العاقلة والأخيرة نشطة بطريقتين: الأولى: باعتبارها القدرة على التفكير العلمي.

والثانية: باعتبارها القدرة على التفكير المتروي. أما الأولى فموضوعها الحقيقة: الحقيقة من أجل ذاتها؛ بينما الثانية تستهدف الحقيقة؛ لا من أجل ذاتها، بل لأغراض

(١) De An. 3, 427 b 29 FF. Rhet. a., 11, 1370 a 28 - 31. De Men, . A al Post. B. 19, 99 b 36FF.

(٢) De An. 3, 12. CF. De Sesu, I.

عملية حصيفة. وتعتبر جميع قوى النفس غير قابلة للانفصال عن البدن وقابلة للفناء باستثناء «العقل». ذلك لأن العقل سابق في وجوده عن البدن وهو خالد[١].

ومع ذلك فهذا العقل الذي يدخل البدن يحتاج إلى مبدأ القوة - أي الصفحة البيضاء... Tabula Rasa، التي ربما طبع عليها أشكالاً. وهكذا يكون لدينا تفرقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل. (ويتحدث أرسطو نفسه عن العقل الفعال) أما العبارة الثانية، فقد وجدت لأول مرة عند الإسكندر الأفرودسي (حوالي ٢٢٠ ميلادية). ويقوم العقل الفعَّال النشط بتجريد الصور من التصورات الذهنية التي تصبح تصورات فعلية عندما يستقبلها العقل المنفعل. (ويذهب أرسطو إلى أن استخدام التخيلات موجود في كل تفكير). والعقل الفعَّال وحده هو الخالد وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج. من حيث أنه الجوهر بالعقل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل[٢].

وسوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

[١١] إذا أسقطنا من حسابنا مسألة الأنفس، فمن الواضح أن أرسطو في هذه الحالة لم يأخذ بالثنائية الأفلاطونية في كتابه عن «النفس»، فهو يجعل من «النفس» كمالاً أول للجسم، وبذلك يشكل الاثنان جوهراً واحداً. وعموماً فإن أرسطو يسمح باتحاد وثيق بين النفس والبدن أكثر مما يسمح به الأفلاطونيون. أما الميل إلى النظر إلى البدن على أنه مقبرة النفس، فهو ليس لأرسطو؛ بل على العكس من ذلك يعتبر أرسطو أن من الأفضل للنفس أن تتحد بالبدن، لأنها بذلك فقط تستطيع أن تمارس قدراتها؛ وتلك هي وجهة النظر التي اعتنقها الأرسطيون في العصور الوسطي من أمثال القديس توما الأكويني. على الرغم من أن العديد من المفكرين المسيحيين الكبار تحدثوا - وما زالوا يواصلون الحديث - بلغة تذكرنا جداً بالتراث الأفلاطوني. ويكفي في هذا السياق أن نشير إلى القديس أوغسطين. ويصرّ أرسطو على أن المدرسة الأفلاطونية فشلت في تقديم تفسير مقنع لوحدة النفس والبدن. ويبدو أنهم - فيما يقول - قد افترضوا أن أي نفس يمكن لها أن تصلح لأي بدن. ولا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً، إذ يبدو أن لكل بدن صورة خاصة

---

(١) De Gen. Corrupt. B 3. 738 b 27 FF.

(٢) De An. 3, 5. 430 a 17 ff.

وطابعاً خاصاً به(١) «إن فكرة مثل فكرة ديكارت التي يقول فيها إن وجود النفس هو اليقين الأول، ووجود المادة استدلال لاحق ـ مثل هذه الفكرة كان لابد أن تصدم أرسطو بوصفها خُلفاً محالاً Absurd. فالذات بمجملها، وكذلك النفس والبدن هي أمور معطاة وليست موضع تساؤل»(٢) ولا حاجة للقول أنه إذا كان أرسطو سوف يعارض وجهة النظر الديكارتية، فقد كان سيعارض أيضاً أولئك الذين يردّون النفس البشرية بأسرها، وبجميع أنشطتها، إلى ظاهرة مصاحبة للبدن. جاعلين النشاط الأعلى للفكر البشري انتعاشاً محضاً للدماغ. وعلى الرغم من أن اتجاه علم النفس عند أرسطو، كلما تطور، لابد أن يبدو متجهاً ـ بطريقة مريبة ـ نحو موقف يشبه نظرية الظاهرة المصاحبة، لا سيما إذا ما افترض المرء، بحق، أن العقل الفعال في الإنسان لم يكن في نظر أرسطو مبدأ للتفرد يبقى بعد الموت كعقل فردي: عقل سقراط أو كالياس مثلاً. إن غياب نظرية التطور العضوي التاريخي لابد أن يمنع أرسطو، على نحو طبيعي، من قبول مذهب الظاهرة المصاحبة بالمعنى الحديث.

[١٢] ويظهر هنا سؤال عتيق هو: «ما هي نظرية أرسطو الدقيقة عن العقل الفَعَّال؟» إن نظرية أرسطو الدقيقة التي لا يستطيع المرء أن يقدمها: هي نوع من التأويل، بل تأويلات مختلفة قُدِّمت في العالمين: القديم والحديث معاً. ما يقوله أرسطو في كتابه «النفس» هو كما يأتي: «هذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل. لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولي، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد. أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدماً،(٣) بالزمان على الإطلاق. ولانستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يفارق(٤) فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط

(١) De An 414 a 19 FF.

(٢) Ross, Aristotle, P. 132.

(٣) أي: متقدماً على العلم بالفعل، فالعلم بالقوة يتميز عن العلم بالفعل، وعن موضوع العلم تبعاً لذلك. [نقلاً عن تعليقات الدكتور الأهواني في ترجمته لكتاب النفس ص١١٢].

(٤) العقل الفعال يفارق العقل المنفعل بالتجريد. وعندئذ فقط يكون هو وماهيته شيئاً واحداً، ولا يتميز عن ماهيته. ويمكن أن نفترض أن أرسطو يقصد مفارقة حقيقية للعقل الفعال وأن غاية هذه المفارقة تأكيد سمو العقل الفعال وأزليته. [نقلاً عن تعليقات الدكتور الأهواني في ترجمته لكتاب «النفس» طبعة عيسى البابي الحلبي ص ١١٢ القاهرة عام ١٩٤٩].

يكون خالداً وأزلياً. (ومع ذلك فإننا لا نتذكر لأنه غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسد) وبدون العقل الفعّال لا نعقل..»(١).

ولقد ثار جدل طويل حول هذه الفقرة وقدّمت لها تأويلات مختلفة(٢)، فالإسكندر الأفروديسي (ازدهر حوالي ٢٢٠ ميلادية) يوحّد بين العقل ـ أعني العقل الفعال ـ وبين الله. وتابعه في ذلك «زاباريللا.. Zabarell» (في نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلادي) الذي يجعل من وظيفة الله في النفس توضيحاً لما هو معروف بالقوة، على نحو ما يجعل ضوء الشمس الأشياء التي يمكن رؤيتها مرئية بالفعل. وعلى الرغم من أن «سير ديفيد روس» يشير إلى أنه(٣) ليس من الضروري أن يكون أرسطو قد تناقض عندما تحدث عن محايثة الله في كتاب «النفس» بينما تحدث عن مفارقته وعلوه في كتاب «الميتافيزيقا»، فربما يكون من الممكن من ناحية أخرى أن الكتابين يمثلان وجهتي نظر مختلفتين عن الله. أما تأويل «الإسكندر الأفروديسي»، و«زاباريللا» فهما تأويلان غير متشابهين تماماً فيما يعتقد «روس» ألا يمكن أن يكون أرسطو قد وصف الله على أنه «المحرك الذي لا يتحرك» الذي يكون نشاطه العلّي نشاط جذب ـ بوصفه غاية Finis ـ وعلى أنه لا يعرف سوى ذاته، ليستطرد فيصف الله بأنه محايث في الإنسان بطريقة تجعله ينقل إليه المعرفة بالفعل؟!

إذا لم يكن العقل الفعال يتفق مع الله، فهل ينظر إليه على أنه فرد جزئي، في كل إنسان مفرد، أو على أنه مبدأ متحد عند كل البشر..؟ عندما نأخذ عبارة أرسطو «نحن لا نتذكر»، مع تأكيده بأن الذاكرة(٤)، والحب والكراهية تفنى مع الموت، بوصفها تنتمي إلى

---

(١) De An. 305, 430 a 17 FF.

(٢) ذكر الدكتور الأهواني تأويلات عديدة لتفسير هذه الفقرة في ترجمته كتاب النفس لأرسطو ـ قارن حاشية رقم ١ ورقم ٢ من ص ١١٣ من الطبعة الأولى ـ عيسى البابي الحلبي بالقاهرة عام ١٩٤٩ (المترجم).

(٣) Aristotle, P. 133.

(٤) De Anima 408 b 24 - 30.

يقول أرسطو «العقل في ذاته لا ينفعل. والتفكير، كالحب والبغض، أحوال لا للعقل، بل لمنْ توجد فيه من حيث هي كذلك. ولذلك أيضاً إذا فسد هذا الشخص. لم يكن هناك تذكر، أو حب. لذلك ما نقول إنها ليست أحوال العقل، بل أحوال المركب الذي فسد. أما العقل فإنه ولا ريب أكثر ألوهية، ولا ينفعل «كتاب النفس لأرسطو» ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، ومراجعة الأب جورج قنواتي ـ الطبعة الأولى عام ١٩٤٩ ـ عيسى البابي الحلبي بالقاهرة ص ٢٨ (المترجم).

الإنسان كله لا إلى العقل الذي هو «غير منفعل»، ويبدو أن أرسطو بذلك يشير إلى أن العقل الفعّال في وجوده المنفصل لا ذاكرة له. ورغم أن ذلك لا يثبت على سبيل اليقين أن العقل الفعّال في كل إنسان ليس عقلاً فردياً في حالة انفصال، فيبدو أنه يثير صعوبة في قبول مثل هذا التأويل. وفضلاً عن ذلك فعندما يؤكد أرسطو «أن العلم بالقوة متقدم في الزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق. ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى» فيبدو أنه يضع تفرقة بين الفرد الذي يعلم أحياناً ولا يعلم أحياناً أخرى، وبين العقل الفعّال الذي هو مبدأ نشط وفعال بشكل جوهري. وربما نظر أرسطو إلى العقل الفعال على أنه مبدأ واحد عند جميع البشر.. عقل يعلوه هيراركية من العقول الأخرى المنفصلة - يدخل في الإنسان ويقوم بوظيفته بداخله، ويبقى بعد موت الفرد. ولو صحّ ذلك فإن النتيجة التي نخرج بها بالضرورة هي أن النفس البشرية الفردية تفنى مع المادة التي تشكلها[1]. (ومع ذلك فحتى لو مال أحدنا إلى مثل هذا التأويل، فلابد أن يعترف بوجود صعوبة كبيرة جداً في أن نفترض أن العقل الفعّال عند أفلاطون كان - حسب رأي أرسطو - من الناحية العددية مثل عقل سقراط. فسيان لو اعتقدنا في الشخصية الفردية للعقل الفعال عند كل إنسان بمفرده، فما الذي يعنيه بقوله إنه جاء «من الخارج»؟ أكان ذلك، ببساطة، آثاراً متبقية من المذهب الأفلاطوني؟).

(١) القديس توما الأكويني في شرحه على كتاب «النفس» لأرسطو (10 .3, Lect) لا يقوم بتأويل أرسطو على نحو ما فعل ابن رشد أي على أنه ينكر الخلود الفردي. فالعقل الفعال جوهري، وهو مبدأ النشاط فحسب، ومن ثم فهو لا يتأثر بالعواطف والانفعال، وليس حافظاً للأنواع. ومن ثم فالعقل البشري المنفصل، لا يستطيع أن يقوم بوظيفته، كما يفعل، في حالة اتحاده بالبدن، ولم يعالج أرسطو في كتاب النفس حالة عمله بعد الموت، إلا أن هذا الإهمال لا يعني أن أرسطو ينكر الخلود الفردي، أو أنه يحكم علي العقل المنفصل بالخمول وعدم النشاط المطلق. (المؤلف) وخلاصة رأي ابن رشد أن العقل المنفعل استعداد فقط، وليست نظرية العقل الفعّال مفارقة حقيقية. قارن رأي ابن رشد في تعليقات الدكتور الأهواني في ترجمته لكتاب النفس حاشية، ص ١١٣ السالفة الذكر (المترجم).

"الفصل الحادي والثلاثون"
"الأخلاق عند أرسطو"

[١] الأخلاق عند أرسطو غائية بشكل صريح، فهو يهتم بالفعل أو السلوك لا من حيث هو صواب في ذاته بغض النظر عن أي اعتبار آخر، وإنما يهتم به من حيث إنه يؤدي إلى خير الإنسان. فما يؤدي إلى بلوغ هذا الخير أو تلك الغاية سيكون «صواباً» من جانب الإنسان، والسلوك الذي يعترض بلوغ هذه الغاية يكون «خاطئاً».

«إن كل صناعة، وكل مذهب، وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه إنما تتشوق به خيراً، ولذلك أجاد مَنْ حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الجميع»[١]. لكن هناك خيرات مختلفة تناظر الصناعات (أو الفنون) والعلوم المختلفة. وهكذا فإن «فن» الطبيب يستهدف الصحة، وفن البحار يستهدف الرحلة الآمنة. وفن الاقتصاد يستهدف الثروة. وفضلاً عن ذلك فإن بعض الغايات تابعة لغايات أخرى، وهناك غايات نهائية أو مطلقة. فربما كانت الغاية من إعطاء دواء معين هي أن يجلب النوم. غير أن هذه الغاية المباشرة تابعة لغاية الصحة، وقل مثل ذلك في إعداد كوابح وأعنة لخيل الفرسان فهي الغاية من حرفة معينة، لكنها غاية مساندة لغاية أوسع وأشمل هى خوض العمليات الحربية بكفاءة. ومن ثم فلهذه الغايات غايات أخرى أو خيرات أبعد. لكن إذا كانت هناك غاية نسعى إليها لذاتها، ومن أجلها نرغب في جميع الغايات ـ أو الخيرات ـ الأخرى ـ التابعة لها، عندئذ يكون هذا الخير النهائي أو المطلق هو الخير الأفضل، والواقع أنه سيكون الخير بمعناه الدقيق. ولقد أخذ أرسطو على عاتقه الكشف عن هذا الخير وعن العلم المناظر له.

يؤكد أرسطو بالنسبة للسؤال الثاني أن العلم السياسي أو العلم الاجتماعي هو الذي يدرس الخير من أجل الإنسان. فالدولة والفرد لديهما غاية واحدة، أو نفس الخير. رغم أن الخير الموجود في الدولة أكبر وأنبل[٢]. (ونحن نجد هنا صدى لمحاورة

---

(١) قارن الترجمة القديمة نشرة الدكتور بدوي ص ٥٣ (المترجم). E. N. 1094 a 1 - 3.

(٢) E. N. 1094 a 27 - b 11. CF. M.M. 1181 a and B.

«الجمهورية» التي تقول إننا نستطيع أن نرى العدالة في الدولة المثالية مكتوبة بأحرف كبيرة). وعلى ذلك فإن أرسطو ينظر إلى الأخلاق على أنها فرع من العلم السياسي أو العلم الاجتماعي. وربما قلنا إنه يعالج أولاً علم الأخلاق الفردية. ويعالج ثانياً علم الأخلاق السياسي في كتابه «السياسة».

أما بالنسبة للسؤال: ما هو خير الإنسان؟ فإن أرسطو يذهب إلى أنه لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال بنفس الدقة التي نجيب بها عن مشكلة رياضية، ويرجع ذلك إلى طبيعة الموضوع. لأن السلوك الإنساني هو موضوع علم الأخلاق، والسلوك الإنساني لا يمكن أن تحكمه الدقة الرياضية(١). وهناك أيضاً ذلك الفارق الهائل بين الأخلاق والرياضيات: وهو أن الرياضيات تبدأ من المبادىء العامة ثم تناقش النتائج، بينما يبدأ علم الأخلاق من النتائج. وبعبارة أخرى: نحن نبدأ في علم الأخلاق من الأحكام الأخلاقية الفعلية للإنسان. وعن طريق المقارنة، والمقابلة، والغربلة ـ نصل إلى صياغة المبادىء العامة(٢). وهذه النظرة تفترض مسبقاً أن هناك ميولاً طبيعية مغروسة في الإنسان، وأتباعها في موقف عام من الانسجام والتناسب المتسق، أعني الاعتراف بالأمور الهامة ـ أو غير الهامة ـ نسبياً ـ هو الحياة الأخلاقية للإنسان. وتقدم هذه النظرة أساساً للأخلاق الطبيعية التي تعارض الأخلاق الاعتباطية التعسفية. ولكن ثمة مشكلات تظهر بالنسبة للتأسيس النظري للإلزام الأخلاقي. لا سيما في مذهب مثل مذهب أرسطو الذي لم يستطع أن يربط بين السلوك البشري الأخلاقي عنده وبين القانون الأزلي لله ـ على نحو ما حاول الفلاسفة المسيحيون في العصور الوسطى الذين قبلوا الكثير من أفكار أرسطو. ومع ذلك، وبالرغم من هذه العيوب فإن الأخلاق عند أرسطو تعتبر في معظمها معقولة إلى حد كبير، وقد أسسها على الأحكام الأخلاقية للإنسان الذي كان ينظر إليه ـ بصفة عامة ـ على أنه خيِّر وفاضل. ولقد أراد أرسطو للأخلاق عنده أن تكون تبريراً وإتماماً للأحكام الطبيعية لمثل هذا الإنسان،

---

(١) E. N. 1094. CF. E.E. 1. 6.

(٢) يقول أرسطو في «الأخلاق إلى ادبموس» إننا نبدأ «بأحكام صادقة، لكنها غامضة». (1216 b 32 FF) أو «بأول الأحكام المشوشة» (1217 a 18 FF) ويستمر ليشكل أحكاماً أخلاقية واضحة، وبعبارة أخرى يبدأ أرسطو من الأحكام الأخلاقية المألوفة عند الناس، ويجعلها أساس البرهان.

الذي يقول عنه إنه مؤهلٌ جداً للحكم على أمور من هذا القبيل[1]. وربما قيل إن ذوق المثقف العقلاني يأتي بقوة من خلال صورته عن الحياة المثالية. وإن كان المرء لا يستطيع أن يتهم أرسطو بمحاولة الوصول إلى أخلاق قَبْلِية استنباطية بطريقة خالصة. أو إلى أخلاق تتم البرهنة عليها عن طريق علم الهندسة. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتبيّن دلائل للذوق اليوناني المعاصر في مسائل السلوك الإنساني كما هي الحال، مثلاً، لتفسير أرسطو للفضائل الأخلاقية، فلا شك أن الفيلسوف نظر إلى نفسه على أنه يعالج الطبيعة البشرية بما هي كذلك. وأنه يؤسس الأخلاق على الخصائص الكلية للطبيعة البشرية ـ رغم رأيه في «البرابرة». ولو أنه كان حياً في يومنا الراهن، وكان عليه، مثلاً، أن يرد على «فردريك نيتشه»، فلا شك أنه كان يصر على الكلية الأساسية، واستمرارية الطبيعة البشرية، وعلى ضرورة التقييم المتواصل الذي لا يكون نسبياً فحسب، بل مؤسساً في الطبيعة.

ما الذي ينظر إليه الناس، بصفة عامة، على أنه غاية الحياة؟ يجيب أرسطو أنه: السعادة. وهو كمواطن يوناني حق، يقبل هذه النظرة. لكن من الواضح أن ذلك في حد ذاته لا يسير بنا بعيداً، لأن العديد من الناس يفهمون عن السعادة، أشياء مختلفة أتمَّ الاختلاف. فبعضهم يوحّد بين السعادة وبين اللذة، وآخرون يوحدونها مع الثروة، وآخرون مع الجاه أو الشرف.. وهكذا. بل أكثر من ذلك قد يكون لنفس الشخص تقييمات مختلفة لما يمكن أن تكونه السعادة في أوقات مختلفة، وهكذا فعندما يكون مريضاً فإنه يمكن أن يعتبر الصحة هي السعادة، وعندما يكون محتاجاً فإنه يعتبر الثراء هو السعادة. غير أن اللذة إنما تكون هي الغاية عند العبيد أكثر مما تكون عند الأحرار. عندها لا يمكن أن يكون الشرف عندهم هو غاية الحياة لأنه يعتمد على العاطي، وهو في الواقع ليس ملكاً لنا. وفضلاً عن ذلك فالشرف يستهدف ـ فيما يبدو ـ أن يضمن لنا الفضيلة (ومن هنا ربما جاء الربط في العصر الفكتوري بينه وبين «الوجاهة والاحترام») ولذلك فربما كانت الفضيلة الأخلاقية هي غاية الحياة، ويرد أرسطو قائلاً: كلا لأن الفضيلة الأخلاقية هي غاية الحياة،

(1) E. N. 1094 b 27 FF.

ويرد أرسطو قائلاً: كلا! لأن الفضيلة الأخلاقية قد توجد مع الخمول والبؤس، أما السعادة التي هي غاية الحياة والتي يهدف إليها الجميع، فإنها يجب أن تكون نشاطاً يستبعد البؤس (١).

فإذا كانت السعادة نشاطاً، وهي نشاط الإنسان، فلابد لنا أن نرى ما هو النشاط الذي يتميز به الإنسان، إنه لا يمكن أن يكون نشاط النمو والتوالد، ولا هو نشاط الإحساس، لأن هذه الأمور يشترك معه فيها موجودات أخرى أدنى من الإنسان، إذ لابد أن يكون نشاطاً يتميز به الإنسان عن كل موجودات الطبيعة، وأعني به نشاط العقل، أو النشاط الذي يتم وفقاً للعقل. وذلك هو، في الواقع، نشاط الفضيلة ـ لأن أرسطو يميز الفضائل العقلية بالإضافة إلى الفضائل الأخلاقية. لكنه ليس هو النشاط الذي يعنيه الناس في السعادة عندما يقولون إن السعادة تكمن في أمور مثل العدالة، والاعتدال أو العفة ... الخ... وعلى أية حال فالسعادة بوصفها غاية أخلاقية لا يمكن أن تكمن، ببساطة، في الفضيلة بما هي كذلك. وإنما هي بالأحرى تكمن في السلوك طبقاً للفضيلة، في نشاط يتفق مع الفضيلة. أعني في نشاط فاضل. على أن تُفهم كلمة الفضيلة على أنها تعني الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية معاً. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يقول إن السعادة ـ إن كانت جديرة حقاً بهذا الاسم ـ لابد أن تتبدى في الحياة بأسرها وليس في فترة قصيرة فقط منها (٢).

لكن إذا كانت السعادة هي أساساً نشاط يتفق مع الفضيلة، فإن أرسطو لا يعني بذلك استبعاد جميع الأفكار الشائعة عن السعادة فمثلاً النشاط الذي يتجه نحو الفضيلة ويميل إليها نصاحبه بالضرورة لذة أو متعة بما أن اللذة أو المتعة هي المصاحب الطبيعي لأي نشاط حر لا يعوقه عائق. ومن ناحية أخرى فإن الإنسان لا يستطيع أن يمارس ذلك النشاط دون أن تكون هناك خيرات خارجية. وتلك وجهة نظر أرسطية تماماً في الأعم الأغلب على الأقل، إذا استثنينا المدرسة الكلبية (٣).

---

(١) E. N. A4 and FF.

(٢) E. N. 1100 a 4 FF. 1101 a 14 - 20.

(٣) ويلاحظ أرسطو أن الرجل السعيد حقاً لابد أن يكون مزوداً بما فيه الكفاية بالخيرات الخارجية. ومن هنا فإنه يرفض المذهب الكلبي المتطرف. لكنه يحذرنا (E.E. 1214 b 23F) من الخلط بين الشروط اللازمة للسعادة. وبين العناصر الجوهرية للسعادة.

إن خاصية السعادة كنشاط، ونشاط يتميز به الإنسان، هي من ثم موجودة دون أن نضحي. في الوقت نفسه، أو أن نستبعد اللذة أو المتعة، ولا الرخاء الخارجي. كما يبيّن لنا أرسطو، من جديد، الطابع المعقول لتفكيره، وأنه ليس «مبالغاً في التسامي» ولا عدواً لهذه الدنيا.

وبعد أن يقيم أرسطو هذه النظرة يستمر ليدرس أولاً الطبيعة العامة، للشخصية الخيّرة أو الصالحة والفعل الخيّر، ثم الفضائل الأخلاقية الرائدة، فضائل ذلك الجزء من الإنسان الذي يستطيع أن يسير وفق خطة وضعها العقل. ثم فضائل العقل. وفي نهاية كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يدرس الحياة المثالية، والحياة المثالية للنشاط المتوافق مع الفضيلة. وهي الحياة التي سوف تكون الحياة السعيدة حقاً للإنسان.

[٢] .. بالنسبة لخير الشخصية، بصفة عامة، يقول أرسطو إننا نبدأ بأن تكون لنا القدرة عليها، إلا أنها لابد أن تتطور بالممارسة. فكيف يمكن أن تتطور؟ بأن نقوم بأفعال فاضلة، ويبدو ذلك لأول وهلة على أنه دور فاسد. يخبرنا أرسطو أننا نصبح فضلاء عندما نقوم بأعمال فاضلة، ولكن كيف نستطيع أن نقوم بأعمال فاضلة ما لم نكن فضلاء بالفعل؟ ويجيب أرسطو أننا نبدأ[١] بالقيام بالأعمال التي تكون بشكل موضوعي فاضلة، دون أن يكون لدينا معرفة منعكسة لتلك الأفعال عن الوقائع، ولا اختيار متعمد لتلك الأفعال على أنها خيّرة، بل اختيار ناتج عن الاستعداد المألوف. فقد يقول الوالدان لطفلهما مثلاً: لا تكذب؛ ويطيع الطفل والديه ربما دون أن يدرك الخير المتضمن في قول الصدق، ودون أن تتشكل لديه بعد عادة قول الصدق. إلا أن قول الصدق سوف يشكل بالتدريج عادة عنده، ومع استمرار عملية التربية، يتبيّن للطفل أن قول الصدق هو في ذاته أمر صواب؛ فيختار بعد ذلك أن يقول الصدق لذاته، لكونه أمراً صواباً ينبغي أن يفعله. فيصبح من هذه الزاوية فاضلاً، ومن ثم فالاتهام بالدور الفاسد، يُردّ عليه عن طريق التمييز بين الأفعال التي تخلق طبعاً أو استعداداً خيّراً، وبين الأفعال التي تنبعث من استعداد طيب أو خيّر، بعد أن يكون هذا الاستعداد قد تكوّن عند الإنسان، فالفضيلة ذاتها استعداد يتطور من قدرة أو إمكانية بواسطة الممارسة الصحيحة لتلك القدرة (وربما ظهرت، بالطبع مشكلات أبعد،

---

(١) E. N. B1, 1103 a 14 - b 26, B4 1105 a 17 - b . 18.

حول العلاقة بين تطور التقييم الأخلاقي وتأثير البيئة الاجتماعية، وما يوصى به الوالدان والمعلمون... الخ. وإن كان أرسطو لم يعالج هذه المسائل[1]).

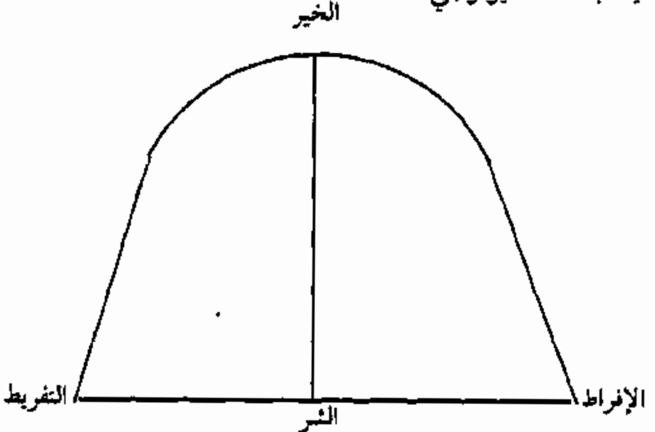
[٣] كيف تواجه الفضيلة الرذيلة..؟ هناك سمة عامة لجميع الأفعال الخيّرة وهي أن لديها نظاماً أو تناسباً معيناً، والفضيلة ـ في نظر أرسطو تعني الوسط بين طرفين أقصيين، وهذان الطرفان معاً رذيلتان: أحدهما رذيلة لأنه إفراط، والآخر رذيلة لأنه تفريط، إفراط وتفريط في ماذا؟ إما من زاوية الشعور أو من زاوية الفعل. فمن زاوية الإفراط في الشعور بالثقة مثلاً، فإن ذلك يؤدي إلى الاندفاع والتهور ـ على الأقل عندما يتحول هذا الشعور إلى فعل، والأخلاق تهتم بالسلوك البشري ـ بينما التفريط في هذه الحالة إنما يتمثل في الجبن، وسيكون الوسط عندئذ هو وسط بين التهور من ناحية، والجبن من ناحية أخرى، وهذا الوسط هو الشجاعة. فهي الفضيلة بالنسبة للشعور بالثقة. وإذا أخذنا، مرة أخرى، السلوك المتعلق بإعطاء المال، لكان الإفراط في هذا السلوك هو التبذير وهو رذيلة. بينما كان التفريط في هذا السلوك هو البخل وهو رذيلة أيضاً، أما الفضيلة فهي الكرم التي هي وسط بين رذيلتين: الإفراط والتفريط. ومن هنا فإن أرسطو يصف ـ أو يعرّف ـ الفضيلة الأخلاقية بأنها «طبع الاختيار الذي يعتمد أساساً على الوسط نسبياً بالنسبة لنا الذي تحدده لنا قاعدة ما، وهي القاعدة التي لابد أن يحددها الرجل الحكيم من الناحية العملية فالفضيلة هي إذن طبع أو استعداد نفسي، طبع يختار وفقاً لقاعدة: وهي قاعدة يختار بواسطتها الرجل الفاضل حقاً بما يمتلكه من بصيرة أخلاقية. وينظر أرسطو إلى حياة الحكمة العملية، القدرة على رؤية الفعل الصواب يؤدي في ظروف معينة، على أنها جوهرية للرجل الفاضل حقاً؛ ويضفي قيمة كبيرة جداً على الأحكام الأخلاقية للضمير المستنير ـ أكثر مما يضفيه على النتائج النظرية القبلية الخالصة؛ وقد يبدو ذلك ضرباً من السذاجة. لكن لابد لنا أن نتذكر أن الرجل الحصيف الفطن عند أرسطو هو الذي يرى ما هو خير حقاً وينبغي أن يُعمل في ظروف معينة، وليس مطالباً بالدخول في أي منطقة

---

(١) يصر أرسطو على أن الفعل الصحيح تماماً ينبغي ألا يكون «خارجياً» فحسب. أي لا يكون هو الشيء الصحيح الذي نعمله في ظروف معينة، بل لابد أن يؤدى أيضاً نتيجة «باعث» صحيح ينبع من فاعل أخلاقي يعمل بدقة بوصفه فاعلاً أخلاقياً.

أكاديمية خاصة. وإنما عليه فقط أن يرى ما يصلح حقاً للطبيعة البشرية في تلك الظروف.

عندما يتحدث أرسطو عن الفضيلة على أنها وسط، فهو لا يقصد الوسط الذي ينبغي حسابه بطريقة رياضية: ولهذا السبب فإنه يقول في تعريفه أنه نسبي «بالنسبة لنا»، فنحن لا نستطيع أن نقرر ما هو الإفراط، ولا ما هو الوسط، ولا هو التفريط ـ بناء على قواعد حسابية أو رياضية ملزمة ولا سبيل إلى إغفالها ـ بل نعتمد كثيراً على طابع الشعور والفعل اللذين نتحدث عنهما. وربما كان من الأفضل ـ في بعض الحالات ـ أن نخطيء لصالح الإفراط أكثر مما نخطيء لصالح التفريط، بينما يكون العكس صحيحاً في حالات أخرى. ولا ينبغي طبعاً، أن تؤخذ نظرية الوسط عند أرسطو على أنها ترادف الإطراء على الوسطية في الحياة الأخلاقية، لأننا إذا ما تحدثنا عن الامتياز والتفوق فسوف تكون الفضيلة حداً أقصى، فهي لا تكون وسطاً إلا من حيث ماهيتها وتعريفها. ويمكن للمرء أن يوضح هذه النقطة الهامة برسم بياني أورده برفسور نيقولا هارتمان في كتابه عن «الأخلاق»(١). وهو رسم يمثل فيه الخط الأفقي في أسفل الشكل البُعد الأنطولوجي، بينما يمثل الخط العمودي فيه البعد الأكسيولوجي.



ويوضح هذا الرسم نقطة هامة هي أن للفضيلة موقعاً مزدوجاً (أ) فهي وسط بالنسبة

(١) Ethics, by Nicolai Hartemann, Vol. 2 P. 256 (Trams. D. stanton Coit. George Allenx Unwin, Ltd).

للبعد الأنطولوجي. وهي بالنسبة للبعد الأكسيولوجي امتياز أو تفوق أو حد أقصى. وليس الأمر كما لو كانت الفضيلة تتألف من رذيلتين من وجهة نظر قيمية. ما دامت تقف من هذه الوجهة من النظر ـ في معارضة الرذيلتين معاً. غير أنها مع ذلك وسط من وجهة النظر الأنطولوجية، لأنها تضم في ذاتها النقطتين الخيّرتين معاً، اللتين إذا ما سارتا إلى الإفراط تحولتا إلى رذيلتين. فالشجاعة مثلاً ليست الجسارة وحدها ولا بُعد النظر البارد فقط، وإنما هي مركب منهما ـ وخاصية المركب هذه تمنع الشجاعة من أن تهبط إلى جرأة الرجل المتهور الطائش من ناحية، أو إلى حذر الرجل الجبان من ناحية أخرى. «ما شعر به أرسطو بقوة بالنسبة للقيم الأخلاقية لدينا، دون أن يستطيع صياغته ـ هو ما يلي: إذا ما أخذت جميع عناصر القيمة على حدة، وجدت أنها تمتلك في ذاتها حداً إذا تجاوزته أصبحت خطرة، فهي عناصر طاغية، وأنه من أجل إنجازها الحقيقي، وتحقق المعنى الحقيقي الذي تحمله ،لابد أن يكون هناك باستمرار ثقل مواز. وبسبب هذا الشعور الذي له تبريره العميق فإنه لم يجعل الفضيلة أحد هذه العناصر وإنما مركباً منها. وفي هذا المركب، بالضبط، يتناقص الخطر في القيم، ويُصاب طغيانها على الوعي بالشلل. وطريقة أرسطو في معالجة هذه المسألة هي نموذج لأي معالجة أبعد لمشكلة المتقابلات»(١).

ولابد للمرء أن يعترف أن معالجة أرسطو للفضائل يكشف حقيقة القول بأنه كان، على الأغلب، واقعاً تحت تأثير الموقف الجمالي اليوناني تجاه السلوك البشري، وهذه الحقيقة تظهر بجلاء في معالجته للإنسان صاحب «الروح العظيمة» والخُلق الرفيع. ولابد أن فكرة الإله المصلوب كانت ستبدو بالنسبة له فكرة كريهة وبغيضة: وكانت على الأرجح ستبدو في نظره غير عقلانية وغير جمالية في آن معاً.

[٤] هناك افتراض سابق بالنسبة للسلوك الأخلاقي هو الحرية. لأن السلوك الأخلاقي لا يقال إلا على الأفعال الإرادية وحدها التي يتحمل الإنسان مسئوليتها، أعني الأعمال الإرادية بالمعنى الواسع للكلمة. فإذا ما قام إنسان بعمل ما تحت ضغط مادي خارجي، أو عن طريق الجهل، فإنه لا يمكن أن يكون مسئولاً عن هذا العمل ، كما أن الخوف يقلل من الطابع الإرادي للفعل، إلا أن عملاً مثل القيام بقلب عربة رأساً على عقب، أثناء

(١) Hartmann, Ethics, Vol 2. P. 424.

هبوب عاصفة فإنه على الرغم من أنه عمل لا يقوم به رجل عاقل في الظروف العادية ـ فهو مع ذلك عمل إرادي لأنه يصدر عن الفاعل نفسه[١]. بالنسبة للجهل فإن من المؤكد أن أرسطو يُبدي بعض الملاحظات النافذة في صميم الموضوع. كما هي الحال، مثلاً، عندما يشير إلى أنه بينما الإنسان الذي يتصرف بدافع الغضب الشديد أو بتأثير السكر ربما يقال إنه يتصرف وهو في حالة جهل، لكن لا يمكن أن يقال إنه يتصرف نتيجة جهل؛ لأن الجهل نفسه يعود إلى الغضب أو إلى السُّكْر. وهو يؤكد أن الفعل الذي يتم من خلال الجهل ليس فعلاً إرادياً، إذا ترتب عليه ندم الفاعل، فإذا فعل فعلاً، وهو لا يعلم، ولم يمتعض من فعله فلم يفعله طوعاً لأنه لم يعلمه ـ وهذا قول يصعب قبوله؛ لأنه بالرغم من الموقف التالي للفاعل من يكشف عن شخصيته بصفة عامة، أعني هل هو على وجه الإجمال إنسان صالح أو طالح، فإن ذلك لا يمكن أن يخدمنا في التفرقة بين الأفعال غير المرادة والأفعال غير الإرادية[٢].

أما بالنسبة لموقف سقراط القائل بأن الإنسان لا يتصرف ضد معرفته، فإن أرسطو بالمناسبة يبيّن لنا أنه على وعي بحقيقة الصراع الأخلاقي[٣]. (لقد كان عالم نفس ممتاز عندما تغاضى عن هذه الفكرة)، لكنه عندما عالج المسألة من الناحية الصورية من حيث صلتها بضبط النفس والفسوق[٤] ـ نجده يميل إلى التغاضي عن هذه الفكرة، ويشدد على أن الإنسان الذي يرتكب فعلاً خاطئاً لا يعلم في لحظة الفعل أنه عمل خاطىء. ومن المؤكد أن ذلك يمكن أن يحدث أحياناً، كما هي الحال مثلاً في تلك الأفعال التي تتم تحت ضغط الانفعال، إلا أن أرسطو لا يُسلّم بشكل واضح بحقيقة أن الإنسان يمكن أن يقوم بأفعال متعمدة وهو يعرف أنها أعمال خاطئة، فضلاً عن أنه قد يكون عالماً بخطئه في لحظة قيامه بالفعل. ويمكن أن نلاحظ أنه نظراً لما يسمى بالطابع البشري الدقيق للأخلاق عند أرسطو، التي من خلالها يشرح معنى «الصواب» على أساس معنى الخير، فإنه

(١) E. N. 1110 b 24 - 7.

(٢) E. N. 1110 b 18 FF.

(٣) E. N. e.g. 1102 b 14 FF.

(٤) E. N., H.

يستطيع أن يجيب بقوله أنه حتى الرجل الفاسق الذي لا يتحكم في سلوكه يتصرف بناء على عقل سليم. وهذا صحيح. لكن الرجل الفاسق يمكن كذلك أن يعرف جيداً أن الفعل الذي يقوم به فعل خاطيء من الناحية الأخلاقية. والواقع أن أرسطو في الوقت الذي يرفض فيه صراحة نظرية سقراط. فإن هذه النظرية كانت إلى حد ما، مسيطرة عليه. لقد كان يفتقر إلى مفهوم صحيح عن الواجب. رغم أنه كان في ذلك يتفق فيما يبدو مع غيره من المنظّرين اليونان قبل ظهور الرواقية، مع بعض التحفظات في حالة أفلاطون؛ فالعقل يمكن أن يكون خيّراً أو مؤدياً إلى الخير دون أن يكون مع ذلك ملزماً بالمعنى الدقيق، بوصفه واجباً، إلا أن نظرية أرسطو الأخلاقية لا تضع في حسابها هذه التفرقة.

[٥] لم يكن لدى أرسطو ـ وأفلاطون من قبل ـ تصور واضح للإرادة، إلا أن وصفه ـ أو تعريفه ـ للاختيار ـ بأنه «عقل مُشته، أو شهوة عاقلة»، أو أنه «الاشتهاء المتروي في الأشياء التي تكون في قدرتنا»[١] يبيّن لَنا أنه كانت لديه فكرة ما عن الإرادة. لأنه لا يوحد بين الاختيار المُفضّل أو المميز وبين الرغبة في ذاتها أو العقل في ذاته[٢]. إذ يبدو أن وصفه للإرادة يشير إلى أنه ينظر إليها على أنها فريدة أو نسيج وحدها Sui generis (والواقع أن أرسطو يصرح بأن الاختيار يتعامل مع الوسائل وليس مع الغايات، ولكنه في استخدامه للكلمة سواء في كتاب «الأخلاق» ذاته أو في أي مكان آخر، لم يكن متسقاً)[٣].

أما تحليل أرسطو للعملية الأخلاقية فهو كما يأتي :

(أ) الفاعل يرغب في غاية ما.

(ب) الفاعل يتروى فيرى أن (ب) هي الوسيلة المؤدية إلى (أ) (أي الغاية التي يريد الوصول إليها)، كما يجد أن (جـ) هي الوسيلة إلى (ب)... وهكذا.

(جـ) حتى يدرك أن بعض الوسائل الجزئية المعينة قريبة من الغاية، أو بعيدة عنها، حسب ما تكون عليه الحالة. كما يدرك أنه فعل يستطيع القيام به هنا والآن.

---

(١) E. N. 1139 b 4 - 5.

(٢) E. N. 1113 a 9 - 11.

(٣) E. N. e.g. 1111 b 26 FF But CF e.g. 1124 a 20FF.

(د) يختار الفاعل هذه الوسيلة التي تعرض نفسها أمامه على أنها يمكن استخدامها هنا والآن Hic and Nunc .

(هـ) يقوم بالفعل الذي نتحدث عنه. وهكذا فإن الإنسان يمكن أن يرغب في السعادة(والواقع أن أرسطو يعتقد أن الإنسان باستمرار يرغب في السعادة)، ومن ثم يرى أن الصحة وسيلة للسعادة، ويرى أن ذهابه إلى المشي والتريض هو أمر يستطيع أن يقوم به هنا والآن؛ فيختار تنفيذ هذا الفعل فيقوم ليمشي. ويمكن أن يكون هذا التحليل إفادة جيدة جداً للطريقة التي نركز بها على الأفعال من منظور الغاية: إلا أن الصعوبة تتمثل في السماح بأي إلزام أخلاقي حقيقي في مذهب أرسطو، على الأقل إذا نظرنا إليه في ذاته، ودون أي معالجة لاحقة قام بها الفلاسفة الذين جاءوا بعده.

ينتج من النظرية التي تقول إن النشاط الفاضل هو نشاط إرادي، طبقاً للاختيار - أن الفضيلة والرذيلة هما معاً في مقدورنا؛ وأن نظرية سقراط باطلة. صحيح أن الإنسان يمكن أن تتكون لديه عادة سيئة، تتمكن منه بحيث تصبح قوية فلا يستطيع أن يكف عن القيام بأعمال سيئة - من داخلها - تصدر على نحو طبيعي من تلك العادة؛ لكنه كان في استطاعته أن يحجم من هذه العادة في مهدها؛ ويمكن للإنسان أن يغيب ضميره فيفشل في لحظة ما في تمييز الصواب، إلا أنه هو نفسه مسئول عن هذا العمى (أو غياب الضمير) ومن جلب الجهل لنفسه. ويمكن أن يقال أن تلك هي الفكرة العامة لأرسطو. رغم أنه في معالجته الصورية لموقف سقراط، كما سبق أن رأينا، لم ينصف بما فيه الكفاية الضعف الأخلاقي والشر المطبق.

[٦] كثيراً ما تكون معالجة أرسطو للفضائل الأخلاقية، معالجة مستنيرة، تظهرنا على حسه المعتدل السليم وأحكامه الواضحة، فتحديده - مثلاً - للشجاعة بأنها وسط بين الاندفاع أو التهور وبين الجبن - يبدو عند تطويره أنه يحدد الطبيعة الصحيحة للشجاعة على نحو بارز، ويميزها عن صور الشجاعة الزائفة. وقل مثل ذلك في وصفه لفضيلة العفة أو الاعتدال بأنها وسط بين التهتك والتبلد أو فقدان الإحساس، وهذا الوصف يفيد في إبراز حقيقة العفة أو ضبط النفس، من حيث إن لذة اللمس لا تنطوي في ذاتها على موقف متطرف في التزمت تجاه الحس أو لذات الحواس. وإصراره - من ناحية أخرى - على أن

الوسط هو وسط «بالنسبة لنا نسبياً»، ولا يمكن تحديده حسابياً يظهرنا على نظرته العملية التجريبية السليمة. وهو يلاحظ على نحو ناقد: «أنه إذا ما كانت عشرة أرطال[١] من الطعام أكثر مما ينبغي بالنسبة لإنسان ما، ورطلان من الطعام أقل مما ينبغي، فإن مدرب التمرينات الرياضية لن يطلب ستة أرطال، لأن هذه الكمية قد تكون أكثر مما ينبغي ، أو أقل مما ينبغي حسب الحالة، لأنها بالنسبة لشخص مثل «ميلون Milon»[٢] قد تكون ضئيلة أكثر مما ينبغي؛ لكنها بالنسبة للشخص المبتدىء في التمرينات قد تكون أكثر مما ينبغي»[٣].

ومع ذلك فيصعب أن ننكر (ومَنْ يتوقع شيئاً غير ذلك؟) ـ أن هذه المعالجة للفضائل قد تحددت ـ إلى حد ما ـ بواسطة الذوق اليوناني المعاصر[٤]. وهكذا فإن نظرته التي تقول إن صاحب الخُلق الرفيع، ومَنْ يحترم ذاته سوف يشعر بالعار من تلقي الفوائد أو الأرباح، ومن ثم من أن يضع نفسه في مرتبة دُنيا، بينما على العكس سوف يقوم على الدوام برد المبالغ التي يتلقاها مع فوائد أكبر حتى يجعل صديقه مديناً له طبقاً للذوق اليوناني. (أو طبقاً لما يريده نيتشه) إلا أنه سيكون من الصعب أن يكون ذلك مقبولاً في كافة الأوساط. ونحن نجد مرة أخرى أن صورة الرجل النبيل أو صاحب الخلق الرفيع عند

---

(١) رطل انجليزي Pound، وهو حوالي ٤٥٣ جراماً، وهي في الأصل «منا» وكان وزنها حوالي ٤٩٠ جراماً (المترجم).

(٢) ميلون القروطوني الذي كان يحكي عنه أنه كان يأكل ثوراً كل يوم قارن تعليقات الدكتور عبد الرحمن بدوي على كتاب الأخلاق ترجمة إسحق بن حنين وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٦ ص ٩٥ (المترجم).

(٣) E. N. 1106 a 36 - b 4.

وهذا النص في الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين هو كما يلي: «إذا كان تناول عشرة «أمناء» من الطعام لإنسان ما كثيراً، وتناول «مناوين» قليلاً، فأن يشير معلم الرياضة بتناول ستة أمناء، فإن هذا المقدار إما أن يكون كثيراً أو قليلاً للمتناول له. وذلك أنه قليل بالنسبة إلى ميلون، كثير للمبتدىء في الرياضة» ـ قارن نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي السالفة الذكر ص ٩٥ (المترجم).

(٤) تصور الرجل الذي يدعي الشرف على الآخرين نظراً «لفضيلته» ونبله يبدو تصوراً كريهاً بالنسبة لنا، لكنه تصور ينحدر من تصور البطل عند هوميروس الذي يتوقع الشرف الذي يعود إليه.

أرسطو هي الرجل بطيء الخُطى، عميق الصوت، الرزين في كلامه، وكل هذه الصفات هي، مما يتفق إلى حد كبير ـ مع الذوق الجمالي[1].

الشعور	الفعل	الإفراط	الوسط	التفريط
الخوف		الجبن	الشجاعة	غير مسمى
الثقة بالنفس		التهور	الشجاعة	الجبن
لذات معينة خاصة باللمس (ألم ينشأ من الرغبة في مثل هذه اللذات)		التهتك	العفة	التبلد
	اعطاء النقود	التبذير	الكرم	الشح
	أخذ النقود	الشح	الكرم	التبذير
	اعطاء النقود على نطاق واسع			
	ادعاء الشرف على نطاق	الابتذال	الجلال الفخامة	الخسة
	واسع	الزهو	احترام النفس	التواضع
	السعي وراء الشرف على نطاق ضيق.	الطموح	غير مسمى	انعدام الطموح
الغضب		سرعة الغضب	الدماثة	الخمود
المعاشرة الاجتماعية	قول الصدق عن النفس	كثرة التفاخر	الإخلاص في القول	
	تقديم لذات : عن طريق			
	الاستمتاع بالحياة بصفة عامة	التهريج	الظرف	الفظاظة
العار		التملق	حسن المعاملة	الوجوم
آلام بسبب حظ الآخرين أو		الخجل	التواضع	الوقاحة
سوء حظهم		الحسد	المستقيم	الضغينة
			السخط	

(١) E. N. 1124 b 9 - 1124 a 16.

ويضع سير «ديفيدروس» الجدول السابق للفضائل الأخلاقية كما عالجها أرسطو (راجع كتابه عن أرسطو ص ٢٠٣).

[٧] يعالج أرسطو في الكتاب الخامس من «الأخلاق» موضوع العدالة. وهو يفهم تحت كلمة العدالة:

(أ) كل ما هو قانوني أو شرعي.

(ب) الإنصاف والمساواة[(١)].

أما النوع الأول من العدالة فهو «عدالة كلية» وهو من الناحية العملية يرادف طاعة القانون. لكن بما أن أرسطو يتصور قانون الدولة بشكل مثالي ـ على الأقل بمقدار ما يمتد ليشمل حياة الدولة كلها، ويفرض الأعمال الفاضلة، بمعنى الأعمال الفاضلة من الناحية المادية. (لأن القانون بالطبع لا يستطيع أن يفرض الأعمال الفاضلة من الناحية الصورية أو الذاتية) فإن العدالة الكلية ـ قليلاً أو كثيراً ـ ذات حدود مشتركة مع الفضيلة، منظوراً إليها من زاوية اجتماعية على أية حالة. ولقد كان أرسطو مثل أفلاطون ـ مقتنعاً تماماً بالوظيفة التربوية الإيجابية للدولة. ويتعارض ذلك أتم المعارضة مع نظريات الدولة عند فلاسفة من أمثال: هربرت سبنسر في انجلترا، وشوبنهاور في ألمانيا ـ اللذين رفضا الوظيفة الإيجابية للدولة، ووظائفها في القانون والدفاع عن الحقوق الشخصية ـ وأهمها جميعاً الدفاع عن الملكية الشخصية.

أما العدالة «الجزئية» فهي تنقسم إلى:

(أ) عدالة توزيعية التي تقسّم فيها الدولة الخيرات على المواطنين تبعاً للنسب الهندسية أعني تبعاً للجدارة والاستحقاق (وكما يقول بيرنت Burnet فقد كان المواطن اليوناني ينظر إلى نفسه على أنه شريك مساهم في الدولة أكثر منه دافع ضرائب).

(ب) عدالة علاجية. وتنقسم هذه العدالة انقساماً فرعياً إلى:

(١) تلك التي تتعامل مع الصفقات الإرادية (القانون المدني).

(٢) تلك التي تتعامل مع الصفقات اللاإرادية (القانون الجنائي). وتسير العدالة العلاجية بالنسبة الحسابية. ويضيف أرسطو إلى هذين القسمين الرئيسيين للعدالة الجزئية: العدالة التجارية وعدالة المقايضة أو التبادل.

---

(١) E. N. 1119 a34.

والعدالة عند أرسطو هي وسط بين أن تفعل الظلم وأن تكون مظلوماً[1]. غير أنه يصعب قبول ذلك، فمن الواضح أنه أقحم الوسط هنا كيْما يجعل العدالة على صعيد واحد مع الفضائل الأخرى التي سبق مناقشتها، فرجل الأعمال العادل، مثلاً في معاملاته هو الرجل الذي اختار أن يعطي الطرف الآخر حقه، وأن يأخذ نصيبه بالضبط دون أي ابتزاز للأموال. بدلاً من أن يعطي الآخر أقل من حقه، أو أن يأخذ لنفسه أكثر مما يستحق. أما إذا أعطى الطرف الآخر أكثر من حقه وقبل على نفسه أقل مما يستحق، فإن ذلك يكاد أن يكون رذيلة ـ أو أنه، بالضرورة، قد عومل معاملة ظالمة. غير أن أرسطو يستمر ليقول، وبسعادة أكثر، إذن العدالة ليست في الواقع وسطًا مثل الفضائل الأخرى، وإنما هي وسط بمعنى أنها تؤدي إلى وضع للأمور يقف وسطاً بين طريق يأخذ فيه (أ) أكثر مما ينبغي، وطريق يأخذ فيه (ب) أقل مما ينبغي[2].

وأخيراً يقدم أرسطو[3] تمييزاً قيّماً للغاية بين الأنواع المختلفة من الفعل التي هي من الناحية المادية ظالمة. ويشير إلى أن القيام بفعل يؤدي إلى الإضرار بالآخر، حيث لا يكون الضرر متوقعاً أو مقصوداً ـ وأكثر من ذلك عندما لا ينتج الضرر عادة من ذلك الفعل ـ هو شيء مختلف أتم الاختلاف، عن حالتك إذا ما أقدمت على فعل يؤدي على نحو طبيعي إلى الإضرار بالآخر؛ لا سيما إذا كان الضرر متوقعاً ومقصوداً. إن هذه التمييزات تتيح مجالاً للانصاف باعتباره نوعاً من العدالة، يفوق العدالة الشرعية أو القانونية، لأن هذه الأخيرة تعتبر عامة أكثر مما ينبغي بحيث تنطبق على جميع الحالات الجزئية «.. وتلك هي طبيعة المنصف: أن يصحح الناموس، هناك حيث أغفل الناموس أن يقرر بسبب عموميته»[4].

[٨] عندما يناقش أرسطو الفضائل العقلية فإنه يقسمها تبعاً لملكتين عقليتين الأولى: هي الملكة العلمية التي نتأمل بواسطتها الموضوعات الضرورية التي لا تسمح بأي حدوث أو عَرضية. والثانية: هي الملكة التقديرية (أو ملكة الظن) ـ وهي ملكة الرأي (أو الظن) التي تتعلق بالموضوعات الحادثة أو العارضة. أما الفضائل العقلية للملكة العلمية

---

(١) E. N. 1133 b 30 - 2.

(٢) E. N. 1133 b 32FF.

(٣) E. N. E, 8, 1135 . CF. Rhet. 1374 a 26 - b 22.

(٤) E, N. 1137 b 26 - 7.

فهي المعرفة المكتسبة أي: «الاستعداد الذي نستطيع بفضله القيام بالبرهنة»[1]. وما له علاقة بالبرهان، والعقل الحدسي (أو العياني) الذي ندرك بواسطته الحقيقة الكلية بعد تجربة عدد معين من الأمثلة الجزئية، ثم نجد بعد ذلك أن هذه الحقيقة، أو هذا المبدأ واضح بذاته[2]. واتحاد العقل العياني والعلم ـ هو الحكمة النظرية، وهي تتجه نحو الموضوعات العليا، ومن المرجح أنها تشتمل لا فقط على موضوعات «الميتافيزيقا»، وإنما أيضاً على موضوعات الرياضيات والعلم الطبيعي. وتأمل هذه الموضوعات يشكل الحياة المثالية للإنسان: «يمكن تعريف الحكمة أو الفلسفة بأنها الجمع بين العقل الحدسي والعلم، أو أنها المعرفة العلمية لمعظم الأشياء النفيسة، ثم تضع على رأسها تاج الكمال إنْ صحَّ التعبير..» وتكرِّم المعرفة وتبجل بسبب موضوعها. ويلاحظ أرسطو أنه سيكون من الخُلف Absurd أن نقول عن العلم السياسي إنه أعلى أنواع المعرفة، ما لم يكن البشر هم أعلى الموجودات جميعاً ـ وهو ما لا يؤمن به أرسطو[3]: «فهناك في العالم موجودات من طبيعة إلهية أكثر من الإنسان، مثلاً: السماوات المليئة بالنجوم التي بُني منها العالم، إذا ما اقتصرنا على الاستشهاد بما هو بيّن للعيان. ومن هذه الاعتبارات نتبيّن أن الحكمة هي علم وعقل عياني معاً للأمور ذات المرتبة العليا بطبعها»[4].

وفضائل الفن أو الصنعة Art «هي استعداد ما، مصحوبٌ بقاعدة صادقة، وقادر على الإنتاج»[5]. والحكمة العملية أو الفطنة «هي استعداد مصحوب بقاعدة صادقة، قادرة على الفعل، في مجال ما هو خيّر أو شرير بالنسبة إلى إنسان»[6]. وتنقسم الفطنة ـ داخلياً ـ تبعاً للموضوعات التي نهتم بها. (أ) فإذا ما تعلقت بخير الفرد فهي فطنة بالمعنى الضيق. (ب) وهي إذا تعلقت بالأسرة وتدبير المنزل تسمى «علم الاقتصاد» . (جـ) وهي إذا اهتمت بالدولة سُمِّيت بالعلم السياسي بالمعنى الواسع. وهذا الأخير ـ أعني علم

(١) E. N. 1139 b 31 - 2.

(٢) E. N. 2 , 6 1140 b 31 - 1141 a 8.

(٣) E. N. 1141 b 9 - 2.

(٤) E. N. 1141a 33 - b 3.

(٥) E. N. 1140a 9 - 10, 20 - 21.

(٦) E. N. 1140 b 4 - 6.

السياسة بالمعنى الواسع - ينقسم داخلياً بدوره إلى (أ) ملكة التشريع أو العمارة، وهي السياسة بالمعنى الضيق. (ب) ملكة الإدارة أو الملكة التابعة. وتعود الملكة الأخيرة إلى الانقسام داخلياً إلى (أ) ملكة التروي، و(ب) ملكة قضائية[1]. (ومن المهم أن نلاحظ أنه على الرغم من هذه التقسيمات فهي في الحقيقة فضيلة واحدة تسمى بالحكمة العملية فيما يتعلق بالفرد، وتسمى بالسياسة إذا تعلقت بخير الدولة).

ويقول أرسطو: إن الحكمة العملية تتعلق بالقياس العملي فمثلاً (أ) هي الغاية. و(ب) هي الوسيلة: ومن ثم فلابد أن ننتج (جـ). (وإذا كان أرسطو قد واجه صعوبة وهي أن ذلك لا يعطينا سوى أمر افتراضي، وليس أمراً مطلقاً، فربما أجاب بأن الغاية في المسائل الأخلاقية هي السعادة. ولما كانت السعادة هي الغاية التي يسعى إليها الجميع، ولا يستطيعون التوقف عن البحث عنها، لأنهم يبحثون عنها بالطبيعة، والأمر الذي يعتمد على اختيارنا للوسيلة إلى هذه الغاية، يختلف عن الأمر الذي يعتمد على الوسائل إلى غاية ما تمّ اختيارها بحرية. وعلى حين أن الأمر الأخير افتراضي فإن الأمر الأول مطلق). إلا أن أرسطو - بحسه السليم المعتاد - يعترف صراحة أن بعض الناس قد يكون لديهم معرفة بالفعل الصواب من خبرتهم في الحياة، رغم أنه ليس لديهم فكرة واضحة عن المبادىء العامة. ومن ثم كان من الأفضل أن نعرف نتيجة القياس العملي بدون المقدمة الكبرى، أفضل من أن نعرف المقدمة الصغرى بدون أن نعرف النتيجة[2].

أما بالنسبة لوجهة نظر سقراط القائلة بأن كل فضيلة هي شكل من الفطنة، فيعتقد أرسطو أن سقراط أصاب في جانب، وأخطأ في جانب آخر «لقد أخطأ عندما اعتقد أن كل فضيلة هي شكل من أشكال الفطنة، لكنه أصاب عندما ذهب إلى أنه لا يمكن للفضيلة أن توجد بدون الفطنة»[3]. ويذهب سقراط إلى أن جميع الفضائل هي أشكال من العقل (بما

(١) يقول أرسطو: «الأنواع الأخرى (من الفطنة) منها ما يسمى «بالاقتصاد المنزلي»، ومنها ما يسمى «التشريع»، ومنها ما يسمى «السياسة». وهذه الأخيرة تنقسم إلى «سياسة مترويّة وسياسة قضائية». راجع «الأخلاق» لارسطو ترجمة إسحق بن حنين» نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٩ ص ٢١٩ - ٢٢٠ (المترجم).

(٢) E. N. 1141 b 14 - 22.

(٣) E. N. 1144 b 19 - 21.

أنها أشكال من المعرفة) إلا أن أرسطو يذهب إلى أن الحقيقة هي أنها جميعاً معقولة. «الفضيلة ليست هي فقط الموقف الصحيح والمعقول، وإنما هي الموقف الذي يؤدي إلى الاختيار الصحيح والمعقول. والاختيار الصحيح والمعقول في مثل هذه المسائل هو ما نقصده بالفطنة»[1]. ومن ثم فالفطنة ضرورية للرجل الفاضل حقاً: (أ) بوصفها امتياز الجانب الجوهري في طبيعتنا. و(ب) من حيث إنه لا يمكن أن يكون هناك اختيار صحيح بدون الفطنة والفضيلة معاً، على اعتبار أن الأخيرين يضمنان الاختيار الصحيح، أما الأول الاختيار الصحيح فهو يستهدف بلوغها»[2]. غير أن الفطنة أو الحكمة العملية ليست هي نفسها البراعة أو المهارة، إذ إن المهارة ملكة وقدرة تمكن الإنسان من العثور على الوسيلة الصحيحة لأية غاية جزئية. إن أي محتال قد يكون بارعاً أو ماهراً جداً في اكتشاف الوسيلة لبلوغ غايته الوضيعة. ومن ثم فالبراعة أو المهارة المحض تختلف عن الفطنة، لأنها تفترض الفضائل سلفاً، وترادف البصيرة الأخلاقية[3]. إن الفطنة لا يمكن أن توجد بدون البراعة أو المهارة، لكنها لا يمكن ردها إلى البراعة، لأنها فضيلة أخلاقية. وبعبارة أخرى الفطنة هي المهارة التي تتعامل مع الوسائل المؤدية إلى بلوغ الغاية ـ ليست غاية من أي نوع، وإنما الغاية الحقيقية للإنسان والتي هي أفضل غاية للإنسان، وهي الفضيلة الأخلاقية التي تمكنه من اختيار الغاية الصحيحة، وهكذا فإن الفطنة تفترض سلفاً الفضيلة الأخلاقية. ولقد كان أرسطو على وعي تام بأن الإنسان يمكن أن يفعل الفعل الصواب الذي ينبغي عليه أن يؤديه، دون أن يكون رجلاً خيراً. فهو لا يكون خيراً إلا إذا صدر فعله عن اختيار أخلاقي وتمَّ لأنه خير[4]. ولهذا السبب كانت الفطنة ضرورية.

ويوافق أرسطو على أن من الممكن أن تكون لديك فضائل «طبيعية» تنفصل الواحدة منها عن الأخرى. (فقد يكون الطفل، مثلاً، شجاعاً على نحو طبيعي، دون أن يكون في نفس الوقت مهذباً). لكن لكي تكون لديك فضيلة أخلاقية بالمعنى الحقيقي، كاستعداد

---

(١) E. N. 1144 b 26 - 8.

(٢) E. N. 1145 a 2 - 6.

(٣) E. N. 1144 a 33 FF.

(٤) E. N. 1144 a 13 FF.

عقلي، فإن الفطنة تكون ضرورية. وفضلاً عن ذلك «إذا ما وجدت فضيلة واحدة هي فضيلة الفطنة، فإن جميع الفضائل تنتج عنها بالضرورة»[1] ومن هنا كان سقراط على حق بمعنى، وعلى خطأ، بمعنى آخر فهو باعتقاده أن كل الفضائل أشكال من الفطنة، قد ارتكب خطأ، لكنه أصاب تماماً حين قال: إن الفضائل لا يمكن أن توجد بدون فطنة. ويلاحظ أرسطو في «الأخلاق إلى أيديموس» أن جميع الفضائل عند سقراط هي أشكال من المعرفة[2]، فإذا ما عرفت مثلاً معنى العدالة، فإنك تصبح رجلاً عادلاً في الحال، تماماً مثلما أننا نصبح علماء هندسة في نفس اللحظة التي نعرف فيها علم الهندسة. ويرد أرسطو على ذلك بقوله إننا لابد أن نفرق بين العلم النظري وبين العلم المنتج. «فأنا لا أريد أن أعرف ما هي الشجاعة، بل أريد أن أكون شجاعاً، ولا أريد أن أعرف معنى العدالة، بل أريد أن أكون عادلاً ..». كذلك يلاحظ في «الأخلاق الكبرى»[3]. أن«أي شخص يعرف ماهية العدالة لا يكون عادلاً في الحال». بينما يقارن في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أولئك الذين سوف يصبحون أخياراً بالمعرفة النظرية المحض، بأولئك المرضى الذين يصغون بانتباه إلى ما يقوله الطبيب ثم لا يتبعون أياً من تعاليمه[4].

[٩] ويرفض أرسطو أن تكون اللذات بما هي كذلك سيئة أو شريرة. صحيح أن اللذة لا يمكن أن تكون هي الخير ـ كما اعتقد «أيديموس» ـ ذلك لأن اللذة هي المصاحب الطبيعي لنشاط لا يعوقه شيء (كما لو كانت ضرباً من اللون يلحق بالنشاط) وهي النشاط الذي ينبغي أن نصبو إليه وليس هو اللذّة المصاحبة. إنّ علينا أن نختار أنشطة معينة، حتى إذا لم ينتج عنها أية لذة[5]. وليس صحيحاً أن يقال إن جميع اللذات مرغوب فيها، لأن الأنشطة التي تلحق بلذّات معينة مكروهة.

لكن إذا لم تكن اللذّة هي الخير، فلا ينبغي أن نقع في الطرف المضاد فنقول إن كل لذة خطأ لأن بعض اللذات مكروهة. والواقع أننا قد نقول حقاً ـ فيما يرى أرسطو ـ أن اللذات المكروهة ليست سارة في الواقع. تماماً مثلما أن اللون الأبيض قد لا يبدو أبيض

(١) E. N. 1144 b 32 - 45 a 2.

(٢) E. E. 1216 b 3 - 26.

(٣) M. M. 1183 b 15 - 16.

(٤) E. N. 1105, b 12 - 18.

(٥) E. N. 1174 a 7 - 8.

في عيون كليلة. وربما كانت هذه الملاحظة مقنعة للغاية: وأشد إقناعاً ملاحظة أرسطو القائلة إن اللذات نفسها قد تكون مرغوبة، لكن ليس عندما نبلغها بهذه الطريقة. وأشد من ذلك إقناعاً قوله إن اللذات تختلف نوعياً تبعاً للأنشطة التي جاءت منها[١].

ولا يوافق أرسطو على أن اللذة هي «تمام النقصان ..Replenishment » فحسب. أعني أن الألم لا يبلغها في الحالات الطبيعية، وأن اللذة هي إتمام لهذا النقص. صحيح فعلاً أنه فيما يوجد تمام النقصان تكون هناك لذة. وحيثما يكون هناك نفاذ يكون هناك ألم (أو حزن) لكننا لا نستطيع أن نعمم القول من اللذة، فنقول: إنها تمام النقصان الذي كان يسبقه ألم «فاللذات التعليمية ليس فيها حزن أو ألم. وهي من اللذات الحسية وكذلك اللذات الأخرى مثل الشم، واللمس، والسماع. ككثير من المناظر والأصوات، وأخيراً الآمال والذكريات ـ تلك نماذج من اللذة لا تنطوي على ألم يسبقها»[٢]. اللذة هي إذن، شيء إيجابي ونتيجتها هي إتمام ممارسة القدرة. وتختلف اللذات نوعياً تبعاً لخاصية الأنشطة التي تلحق بها، ولابد أن يكون معيارنا لما هو لاذ، وما هو غير لاذ حقاً هو الرجل الخيّر. (ويشدد أرسطو على أهمية تدريب الأطفال على محبة وكراهية الأشياء الصحيحة، التي من أجلها يستخدم المعلّم اللذة والألم، (كنوع من التوجيه)[٣]). وبعض اللذات لا تكون لاذة إلا عند أولئك الذين هم بطبيعتهم فاسدون: أما اللذات الحقيقية للإنسان فهي تلك التي تصاحب الأنشطة المناسبة للإنسان «أما اللذات الأخرى فهي مثل الأنشطة التي تصاحبها، فلن تكون كذلك إلا بمعنى ثانوي وجزئي..»[٤].

يتضح من كل هذه المناقشة لموضوع اللذة ما كان يملكه أرسطو من حس سليم وبصيرة سيكولوجية. وقد يظن البعض أنه بالغ في التشديد على اللذات ذات النشاط العقلي والنظري الخالص، لكنه تجنب بدأب جميع المواقف المتطرفة، ورفض أن يوافق على ما يقوله «أيديموس» من ناحية أن اللذة هي الخير، أو ما يقوله «سبسيبوس» من ناحية أخرى على أن جميع اللذات سيئة أو شريرة.

(١) E. N. 1173 b 20 - 31.

(٢) E. N. 1173 b 16 - 19.

(٣) E. N. 1172 a 19 - 25.

(٤) E. N. 1176 a 22 - 9.

[١٠] ويخصص أرسطو الكتابين الثامن والتاسع من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لموضوع الصداقة. وهو يقول إن الصداقة «هي إحدى الفضائل أو أنها تنطوي على فضيلة. وفضلاً عن ذلك فهي إحدى الضرورات الأولية للحياة»[١]. ويميل أرسطو إلى تقديم صورة مركزة إلى حد ما، عن الصداقة. ومن ثم نراه يشدد على حاجتنا إلى الأصدقاء في فترات حياتنا المختلفة. ويذهب إلى أن الإنسان في حالة الصداقة يحب نفسه، وقد يظن مَنْ يسمع ذلك لأول وهلة أنه ضرب من الأنانية. إلا أن أرسطو يحاول التوفيق بين الأنانية والغيرية بأن يشير إلى ضرورة التمييز في الاستخدامات المختلفة لمصطلح «حب الذات» . فبعض الناس يجهدون أنفسهم بقدر المستطاع للحصول على المال، أو على الشرف، أو لذات الجسد، ونحن نقول عن هؤلاء: إنهم يحبون أنفسهم على سبيل اللوم. وهناك آخرون من أفاضل الناس حريصون على التفوق في ميدان الفضيلة والأفعال النبيلة. وهؤلاء ـ رغم حبهم لأنفسهم ـ فإننا لا نلومهم على ذلك. والنوع الأخير من البشر «سوف يتخلى عن الجري وراء المال ليتيحوا الفرصة للصديق لينال منه أكثر. لأن المال يذهب إلى الصديق بينما الفعل النبيل يبقى له، فالجيد والخير الأجود يصير لذاته. وقل مثل ذلك بالنسبة لجميع ألوان الشرف والمناصب. [أو أنواع الكرامات والرياسات، فإنه يبذل هذه لصديقه][٢] غير أن الصورة التي يتخلى فيها المرء عن المال أو المنصب لصديقه ليحصل هو على نبل العمل ليست صورة مقبولة تماماً. إلا أن أرسطو، بغير شك ـ كان على صواب في ملاحظة أنه يمكن أن يكون هناك نوع حسن من «حب الذات»، كما يمكن أن يكون نوعاً سيئًا تماماً. (الواقع أننا مضطرون لحب أنفسنا لنجعل أنفسنا على خير وجه ممكن). وهناك فكرة أسعد حظاً عند أرسطو هي قوله: إن علاقة المرء بصديقه هي نفسها علاقته بنفسه ما دام الصديق هو ذات ثانية[٣]. وبعبارة أخرى إن تصور الذات قابل للامتداد، ويمكن أن ينمو ليشمل الأصدقاء الذين تصبح سعادتهم أو بؤسهم، نجاحهم أو فشلهم هي سعادتنا أو بؤسنا نجاحنا أو فشلنا. وفضلاً عن ذلك فإن ملاحظاته العابرة مثل «تعتمد الصداقة على أن تحب أكثر من أن

---

(١) E. N. 1155 a 3 - 5.

(٢) وقارن الترجمة العربية القديمة ص ٣٢٣ . E. N. 1169 a 27 - 30.

(٣) E. N. 1166 a 30 - 2.

« أن يكون عند الصديق كما هو عند ذاته، من أجل أن الصديق هو هو» الترجمة العربية ص ٣١٤ .

تكون محبوباً»[١]. «أو أن الناس يريدون الخير لأصدقائهم من أجل ذاتهم»[٢]. فهي تبيّن لنا أن هذه النظرة إلى الصداقة لم تكن أنانية بالدرجة التي توحي بها كلماته أحياناً. وفي استطاعة المرء أن يكتشف أن تصور أرسطو للصداقة هو تصور واسع للغاية ـ وذلك من التقسيم الذي يقدمه للأنواع المختلفة من الصداقة:

(أ) هناك في أدنى السلّم صداقة المنفعة، فأولئك الذين يحبون أصدقاءهم لا لذاتهم، وإنما لنفع أو ميزة يتلقونها منهم[٣]. ومثل هذه الصداقة ضرورية للإنسان طالما أنه ليس مكتفياً بذاته اقتصادياً، وصداقة رجال الأعمال هي من هذا القبيل.

(ب) صداقة اللذة أو المتعة، وهي تتأسى على المتعة الطبيعية التي يشعر بها الناس في صحبة أقرانهم لا سيما الشباب «لأن الشباب يعيشون على المشاعر، وأعينهم على متعتهم الخاصة ، وعلى اللحظة الراهنة»[٤]. غير أن هذين النوعين من الصداقة غير مستقرين فعندما يغيب الدافع إلى الصداقة ـ المنفعة أو المتعة ـ تغيب الصداقة أيضاً.

(جـ) صداقة الخير، وهذا النوع من الصداقة هو الصداقة الكاملة وهي تدوم ما دام الصديقان يحتفظان بخلُقهما، و«الفضيلة» ـ فيما يقول أرسطو «شيء دائم».

وكما نتوقع لم يسق أرسطو ملاحظات قليلة عن موضوع الصداقة ـ التي إنْ لم تكن عميقة فهي ثاقبة وفي صميم الموضوع ـ ويمكن تطبيقها لا فقط على الصداقة الطبيعية، بل أيضاً على الصداقة التي تعلو على الطبيعة مع سيدنا المسيح. فهو يلاحظ مثلاً أن الصداقة تختلف عن المحبة من حيث إن الأخيرة مشاعر بينما الأولى عادة مدربة للذهن[٥]. وأن «الرغبة في الصداقة تنمو بسرعة، إلا أن الصداقة نفسها لا تفعل ذلك»[٦].

---

(١) E. N. 1159 a 27 - 8.

(٢) E. N. 1157 b 31 - 2.

(٣) E. N. 1156 a 10 - 12.

(٤) E. N. 1156 a 31 - 3.

(٥) إقحام لا معنى له لفكرة دينية لا سيما وأن أرسطو يقول صراحة: «إنه لا يمكن أن يكون هناك صداقة مع الله، فإذا كان يمكن أن نحبه فهو لا يمكن أن يبادلنا الحب» (المترجم). E. N. 1156 a 31 - 3.

(٦) E. N. 1156 b 31 - 2.

يقول أرسطو: «إنَّ الله لا يحتاج إلى صديق ما دامت الألوهية هي «تمام وجوده» لكننا نحتاج إلى صديق أو أصدقاء ما دام صالحنا العام يتضمن شيئاً يجاوزنا» (E. N. 1245 b 14 - 19.)

[١١] «إذا كانت السعادة نشاطاً يسير طبقاً للفضيلة، فمن المنطقي أنها ينبغي أن تسير طبقاً لأعلى الفضائل، وسوف يكون ذلك أفضل جانب فينا»[١]. والملكة التي تشكل ممارستها السعادة الكاملة هي ـ في رأي أرسطو ـ ملكة التأمل، ويعني بها ملكة النشاط العقلي أو الفلسفي، ويظهرنا ذلك على موقفه العقلي الذي شارك فيه أفلاطون. أما العلاقة الدقيقة بين الفعل الأخلاقي والنوع الأعلى من السعادة البشرية فقد تُركت غامضة. وإنْ كان أرسطو قد أوضح بما فيه الكفاية في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أنه بدون الفضيلة الأخلاقية تغدو السعادة الحقيقية مستحيلة.

ويقدّم أرسطو مبررات متعددة لقوله إن أعلى سعادة للإنسان إنما تكمن في المعرفة العقلية : ـ[٢].

(أ) العقل أعلى ملكة في الإنسان، والتأمل النظري هو أعلى نشاط للعقل.

(ب) في استطاعتنا أن نُبقي على هذه الصورة من النشاط لفترة أطول من أي نشاط آخر ـ أطول مثلاً من الممارسة البدنية.

(جـ) المتعة أو اللذة هي أحد عناصر السعادة «وتعترف الفلسفة بأكثر ألوان النشاط متعة وهو ما يتجلى فيه الامتياز البشري نفسه». (وتبدو الملاحظة الأخيرة تافهة ـ على غير المعتاد ـ حتى بالنسبة لأرسطو نفسه، فهو يضيف «تتبدى متع الفلسفة نفسها ـ على الأقل ـ على أنها معتمدة ونقية بشكل رائع، وليس ذلك في الواقع غريباً أو مدهشاً إذا كانت حياة الشخص الذي يعرف أكثر إمتاعاً من حياة المتعلم»..).

(د) الفيلسوف شخص مكتف بنفسه أكثر من أي إنسان آخر، فهو في الواقع لا يستطيع الاستغناء عن ضرورات الحياة أكثر مما يستطيع الآخرون.

(ويعتقد أرسطو أن الفيلسوف يحتاج إلى الخيرات الخارجية بدون إسراف كما يحتاج إلى الأصدقاء) لكنه في الوقت ذاته «يستطيع المفكر أن يتابع دراساته في عزله، وكلما كان مفكراً حقاً، كان قادراً على أن يفعل ذلك..». والتعاون مع الآخرين يساعده مساعدة كبرى لكنه إذا افتقر إليه، فإن المفكر قادر أكثر من غيره على المضي قُدماً بدونه.

---

(١) E. N. 1177 b 12 - 13.

(٢) E. N. k. 7.

(هـ) الفلسفة تُحب لذاتها، لا من أجل أية نتائج تعود علينا منها. وفي مجال النشاط العملي لا يكون الفعل في ذاته مرغوباً: وإنما يكون المرغوب الوصول إلى بعض النتائج عن طريق هذا النشاط كما أن الفلسفة ليست وسيلة لغاية أبعد.

(و) قد يبدو أن السعادة تتضمن وقت فراغ. «غير أن الحكمة العملية تجد مجال نشاطها في الحرب أو السياسة التي لا يمكن أن يقال إنها استخدامات لتمضية وقت الفراغ ـ على الأقل بالنسبة للحرب قبل كل شيء».

إن الإنسان يجد سعادته الكاملة، إذن، في ممارسة العقل. وفي ممارسة ذلك العقل في أنبل الموضوعات، شريطة أن تمتد لتغطي «فترة كاملة من السنين». ومثل هذه الحياة تعبر عن العنصر الإلهي في الإنسان، وسوف نرفض الإصغاء إلى أولئك الذين ينصحوننا ـ بما أننا بشر وفانون ـ أن نتدبر الأشياء التي هي بشرية وفانية. بل على العكس علينا أن نحاول ـ قدر المستطاع ـ أن نحبط جانبنا الفاني وأن نفعل كل ما نستطيع لنعيش الحياة التي يتطلبها أعلى عنصر فينا. إذ على الرغم من أنه ليس سوى جزء صغير فينا، فإنه مع ذلك من حيث قوته وقمته يفوق جميع الأجزاء الأخرى. طالما أنه يسيطر على الكل وأفضل من الكل. وبالتالي سيكون غريباً أن لا نختار الحياة التي تحقق ذاتنا الحقة، وإنما تحقق شيئاً آخر غير أنفسنا[١].

ما هي الموضوعات التي يدرجها أرسطو بين موضوعات التأمل النظري؟. إنه يُدرج ـ يقيناً، موضوعات الميتافيزيقا والرياضيات التي لا تتغير. لكن هل يدرج معها موضوعات العلم الطبيعي؟ ربما فقط من حيث أنها ليست حادثة أو عَرَضية، طالما أن أعلى أنشطة الإنسان هي، كما سبق أن رأينا ـ تهتم بالموضوعات التي لا تكون حادثة أو عَرضية. ويجعل أرسطو العلم الطبيعي في كتاب «الميتافيزيقا»[٢]، فرعاً من الحكمة النظرية، رغم أنه في مكان آخر من «الميتافيزيقا»[٣] يذهب إلى أنه أيضاً دراسة للأحداث

---

(١) E. N. 1177 b 26 - 1178 a 8.

(٢) Metaph 1005 b 2, 1026 a 18 - 19 .

(٣) قارن مثلاً كتاب الميتافيزيقا 1069 a 30 FF حيث يقول أرسطو: إن علم الطبيعة لا يدرس فقط موضوعات أزلية، وإنما يدرس كذلك موضوعات حسية قابلة للفناء.

العارضة، ومن ثم فلا يمكن أن ينتمي «علم الطبيعة» إلى «التأمل» إلا من حيث إنه دراسة للعنصر الضروري الذي لا يتغير في الأحداث العارضة التي تتألف منها موضوعات الطبيعة.

أعلى موضوع للميتافيزيقا هو «الله». لكن أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لا يدرج صراحة الموقف الديني الذي عبَّر عنه في تعريف، الحياة المثالية، الموجود في كتابه الأخلاق إلى «أيديموس» ـ وأعني به «العبادة وتأمل الله»[1] . أما السؤال: أكان أرسطو يريد أن يُفهم هذا الموقف للعبادة الدينية في صورة الحياة المثالية الموجودة في «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أو أنه غاب عن ذهنه هذا الموقف الديني المبكر؟ ـ فذلك أمر لا نستطيع أن نحسمه. وعلى أية حال فقد كان لمعالجته للتأمل تأثير عظيم على الفلسفة بعده، على الأقل عند الفلاسفة المسيحيين الذين وجدوا أن اعتناقها يفيد أغراضهم على نحو طبيعي. ولقد وجد الموقف العقلي الأرسطي صداه في تعاليم القديس توما الأكويني القائلة بأن ماهية «الرؤية الجميلة» تعتمد على نشاط العقل أكثر مما تعتمد على إرادة الفعل على اعتبار أن العقل هو الملكة التي نملكها، أما الإرادة فهي الملكة التي بواسطتها نتمتع بالموضوع الذي يستحوذ عليه العقل فعلاً[2].

(١) 20 b 1249 لقد سبق أن ذكرتُ (عندما عالجت ميتافيزيقا أرسطو) قولاً مأثوراً للفيلسوف في «الأخلاق الكبرى» (32 - 26 b 12058) أنه لا يمكن أن يكون هناك حديث عن صداقة مع الله. لأنه إذا كان متاحاً لنا أن نحبه، فإنه لا يستطيع أن يبادلنا الحب (المؤلف).

(٢) C. F. eg. Summa Theologica Ia q. 26, art. 2.



"الفصل الثاني والثلاثون"

"السياسة"

[١] الدولة (وأرسطو يعني بالدولة دولة ـ المدينة عند اليونان) ـ كأي مجتمع آخر، توجد من أجل غاية ما. وغاية الدولة في هذه الحالة هي الخير الأقصى للإنسان: حياته العقلية والأخلاقية. والأسرة هي أول تجمع نشأ أو وجد من أجل الحياة، لتزويد البشر بمتطلبات الحياة اليومية(١). وعندما تتجمع عدة عائلات معاً، ونظهر متطلبات أكثر من الحاجات اليومية تريد أن تُلبي تظهر القرية إلى الوجود؛ ثم تتجمع عدة قرى معاً فإنها تشكل مجتمعاً أكبر «يكفي ذاته تماماً أو تقريباً»(٢). وهكذا تظهر الدولة إلى الوجود؛ فالدولة تظهر إلى الوجود من أجل أغراض الحياة فحسب. لكنها تواصل الوجود من أجل الحياة الصالحة أو الخيّرة. ويصرّ أرسطو على أن الدولة تختلف عن الأسرة، والقرية، لا فقط اختلافاً كمياً فحسب، وإنما اختلافاً كيفياً ونوعياً أيضاً(٣). ففي الدولة وحدها يستطيع الإنسان أن يعيش حياة فاضلة، بالمعنى الكامل لهذه الكلمة. وما دامت الحياة الفاضلة للإنسان هي الغاية الطبيعية، فلابد أن نقول عن الدولة إنها مجتمع طبيعي. (ومن ثم أخطأ السوفسطائيون في اعتقادهم أن الدولة هي من خَلْق العرف فحسب). «من الواضح أن الدولة هي من خَلْق الطبيعة، وأن الإنسان حيوان سياسي بالطبع. ومَنْ يوجد بالطبيعة لا بالصدفة، بلا دولة، إما أن يكون فوق البشر أو أدنى منهم»(٤). إن موهبة الكلام عند الإنسان تدل بوضوح على أن الطبيعة، قد أعدّته لحياة اجتماعية، بل حياة اجتماعية في صورتها الكاملة، وتلك في نظر أرسطو هي الدولة. إن الدولة أسبق من الأسرة، ومن الفرد، بمعنى أنه في حين أن الدولة ككل تكفي نفسها، فلا الفرد ولا الأسرة يكفيان

---

(١) Pol. 1252 b 13 - 14 .

(٢) Pol. 1252 b 28 FF .

(٣) Pol. 1252 a 8 - 23 .

(٤) Pol. 1253 a I - 4 .

نفسيهما. «إنَّ مَنْ يعجز عن الحياة في مجتمع، أو مَنْ لا يحتاج إلى غيره لأنه يكفي نفسه لابد أن يكون إما حيواناً أو إلهًا»(١).

وجهة النظر الأفلاطونية الأرسطية عن الدولة بوصفها ممارسة الوظيفة الإيجابية لخدمة غاية الإنسان، وتوجيه الحياة الفاضلة، أو اكتساب السعادة، وبوصفها أسبقية طبيعية (متميزة عن الأسبقية الزمنية) على الفرد والأسرة ـ هذه الوجهة من النظر أثَّرت تأثيراً كبيراً في الفلسفة التالية. ولقد كان من الطبيعي أن يعالجها الفلاسفة المسيحيون في العصر الوسيط نظراً إلى الأهمية التي ألحقوها، بحق، إلى الفرد والأسرة. ونظراً لأنهم قبلوا مجتمعاً كاملاً آخر هو مجتمع «الكنيسة الذي كانت غايته أعلى من غاية الدولة» (وأيضاً نظراً إلى أن مفهوم دولة ـ الأمة كان متخلفاً ـ نسبياً ـ خلال العصور الوسطى). لكن علينا أن نتذكر فحسب هيجل في ألمانيا، وبرادلي وبوزانكيت في انجلترا. لنتحقق من أن التصور اليوناني للدولة لم يَفْنَ بفناء الحرية اليونانية. وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أنه تصور يمكن المبالغة فيه ـ وقد بُولغ فيه فعلاً ـ (لا سيما عندما غابت الحقيقة المسيحية ـ ومن ثمَّ عجزت عن أن تعمل على تصحيح هذه المبالغة أحادية الجانب) ـ فإنه تصور أكثر ثراء وصدقاً من تصور الدولة عند هربرت سبنسر ـ مثلاً؛ لأن الدولة توجد لرخاء المواطنين الزماني أعني لغاية إيجابية وليس لمجرد غاية سلبية فحسب. وهذا التصور الإيجابي للدولة يمكن دعمه تماماً دون أن تفسره مبالغات الدولة الشمولية عند الصوفية. لقد كان أفق أرسطو محدوداً ـ قليلاً أو كثيراً ـ بحدود دولة المدينة اليونانية (رغم صلته بالإسكندر) ـ ولم تكن لديه سوى فكرة ضئيلة عن الأمم والامبراطوريات ـ ومع ذلك فقد نفذ عقله إلى ماهية الدولة ووظيفتها أفضل مما فعل منظرو «دعه يعمل» والمدرسة البريطانية من لوك حتى سبنسر.

[٢] اقتصرت معالجة أرسطو في كتاب «السياسة» ـ كما هو موجود بين أيدينا ـ للأسرة ، من الناحية العملية، على مناقشة علاقة السيد ـ والعبد، واكتساب الثروة، فالرق (والعبد عند أرسطو هو مجرد آلة حيّة للعمل ـ أعني أنه يعين سيده على الحياة) مؤسس

(١) Pol. 1253 b 27 - 9 .

على الطبيعة. «منذ لحظة الميلاد بعض الناس كُتب عليهم الخضوع والطاعة، والبعض الآخر الحكم والسيطرة»(١). فمن الواضح أن «بعض البشر أحرار بالطبيعة، وبعضهم الآخر عبيد بالطبيعة، والرق بالنسبة لهؤلاء حق ومفيد»(٢). وربما بدت هذه النظرة بشعة بالنسبة لنا الآن، إلا أننا لابد أن نتذكر أن ماهية نظرية أرسطو تقوم على اختلاف الناس في قدراتهم العقلية والبدنية، وهم، من ثَمَّ، يصلحون للقيام بوظائف مختلفة في المجتمع؛ ونحن نأسف لأن أرسطو قَنّن نظام الرق المعاصر له. وإنْ كان هذا التقنين كان ـ على نطاق واسع ـ ظاهرة تاريخية طارئة. إذ جردناها من أعراضها التاريخية والمعاصرة، فإن الملام على ذلك ليس هو الاعتراف بأن البشر مختلفون في قدراتهم وقابليتهم للتكيف (وحقيقة ذلك أوضح من أن تحتاج إلى مزيد من الشرح) ـ وإنما القسمة الثنائية المسرفة في الصرامة والتزمت بين نوعين من البشر والميل إلى اعتبار «طبيعة العبد» شيئاً أقل من الطبيعة البشرية ـ غير أن أرسطو خفّف من قبول وعقلنة الرق بإصراره على أن السيد ينبغي ألا يسيء استخدام سلطته، ما دامت مصالح السيد والعبد واحدة(٣). وبقوله إنه ينبغي أن يكون لدى جميع العبيد أمل في التحرر(٤). وفضلاً عن ذلك يوافق على أن الطفل الذي يولد من عبد طبيعي لا يشترط أن يكون هو نفسه عبداً طبيعياً ـ كما يرفض الرق الناتج عن حق الغزو على أساس أن القوة الأعلى والامتياز الأعلى ليسا مترادفين ـ على حين أن الحرب من ناحية أخرى قد تكون حرباً ظالمة(٥). ومع ذلك فعقلنة الرق منظوراً إليها في ذاتها هي أمر يؤسف عليه وهي كشف أو فضح للنظرة الضيقة المحدودة من جانب الفيلسوف. والواقع أن أرسطو رفض شرعية الأصل التاريخي للرق (عن طريق الغزو) ثم يواصل السير ليقدّم لنا عقلنة فلسفية، وتبريراً فلسفياً للرق!.

[٣] هناك، بصفة عامة، طريقتان متميزتان لاكتساب الثروة، ثم هناك طريقة وسط(٦).

---

(١) Pol. 1254 a 23 - 4 .

(٢) Pol. 1235 a 1 - 3 .

(٣) (وينتقد أرسطو فكرة أفلاطون التي تقول: Pol. 1255 b 9 - 13 .
إنه ينبغي على السيد ألا يجري أحاديث مع عبيده (1260, b 5 - 7).

(٤) Pol. 1330 a 32 - 3 .

(٥) Pol. 1254 b 32 - 4, 1255 a 3 - 28 .

(٦) Pol. 1256 a 13FF (A. 8 - 11) .

(أ) تعتمد الطريقة الطبيعية الأولى على تكديس الأشياء التي نحتاج إليها في الحياة: مثل رعي الماشية، والعبيد، والزراعة. وتمثل حاجات الإنسان حداً طبيعياً لهذا التكديس.

(ب) الطريقة الوسط هي التي تعتمد على المقايضة، ويُستخدم الشيء في المقايضة بمعزل عن «استخدامه المناسب»، لكن بما أنه يستخدم للحصول على حاجات الحياة، فإن المقايضة تصبح طريقة طبيعية للحصول على الثروة.

(جـ) الطريقة الثانية وهي طريقة «غير طبيعية» في الحصول على الثروة هي استخدام المال كوسيلة لتبادل السلع، وقد يبدو لنا عجيباً للغاية أن يدين أرسطو تجارة البيع بالتجزئة، وإنْ كان مصدر تحامله هو موقف اليونان المألوف من التجارة، الذي كان ينظر إليها على أنها غير مشروعة ولا تناسب الرجل الحر. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن أرسطو أدان «الربا» أو انسال المال من المال على حد تعبيره «إذ يستخدم المال في التبادل، لكنه لا يستخدم لزيادة الفائدة». وإذا أخذنا هذا القول بحرفيته لكان معناه إدانة أية فائدة على المال، لكن ربما كان أرسطو يقصد مَنْ يقرضون المال أو المرابين بمفهومنا الحالي، الذين يجعلون من المحتاجين من السذج أو الجهلة ضحايا لهم: رغم أن من المؤكد أنه وجد عقلنة لموقفه في نظريته عن الغرض «الطبيعي» من المال، فللأغنام والأبقار زيادة طبيعية كما لثمار الفاكهة، لكن ليس للمال مثل هذه الزيادة الطبيعية: إذ يقصد به أن يكون وسيلة للتبادل ولا شيء غير ذلك. وعندما يُستخدم كوسيلة للتبادل فذلك هو الغرض الطبيعي، أما إذا ما استخدم لزيادة الثروة عن طريق عملية الإقراض، دون أي تبادل للسلع، ودون أن يبذل المقرض أي جهد، فإن المال عندئذ يكون قد استُخدم استخداماً غير طبيعي. ولا حاجة بنا إلى القول بأن أرسطو لم يكن يتخيل النظام المالي الحديث. ولو أنه كان حيًا يرزق في يومنا الراهن؛ فلا نستطيع أن نقول ماذا سيكون رد فعله بالنسبة لنظامنا المالي. وما إذا كان سيرفض أو يقول، أو يجد طريقه للدوران حول آرائه السابقة.

[٤] لقد رفض أرسطو ـ كما يتوقع المرء ـ السماح لنفسه أن ينجرف بعيداً عن صورة الدولة المثالية عند أفلاطون. ولم يعتقد أن مثل هذه التغيرات الجذرية التي افترضها أفلاطون كانت ضرورية. كما لم يعتقد أنها مرغوبة ـ حتى ولو كانت ممكنة التنفيذ. فقد

رفض مثلاً فكرة أفلاطون عن دار الحضانة لأبناء طبقة الحراس: على أساس أن طفل الجميع ليس طفلاً على الإطلاق. ومن الأفضل أن يكون ابن أخ حقيقي بدلاً من أن يكون ابن أفلاطون![1] كما أنه انتقد أيضاً فكرة الشيوعية على أساس أنها سوف تؤدي إلى منازعات ونقص أو عدم كفاية ... الخ أن الاستمتاع بالملكية الخاصة هو مصدر متعة، ولا ينفع أفلاطون أن يقول إن الدولة ستكون سعيدة إذا ما حُرِم الحراس من هذا المصدر للسعادة، لأن السعادة إما أن يستمتع بها الأفراد أو لا يستمتع بها أحد على الإطلاق. وبصفة عامة فقد استهدف أفلاطون اتحاداً مفرطاً. ولم يتعاطف أرسطو قط مع تكديس الثروة بما هي كذلك. وإنما رأى أن ثمة حاجة ـ لا إلى هذا القدر من المساواة في كل أنواع الملكية الخاصة. ذلك لأن تدريب المواطنين لا يتطلب ثروة مفرطة، بحيث إذا ما عجز أحد المواطنين عن التدريب، حُرِم عندئذ من اكتساب الثروة.

[٥] أخذ أرسطو مواصفات المواطنة من ممارسة الديمقراطية الأثينية، التي لم تكن هي نفسها مثل الديمقراطية الحديثة بنظامها النيابي، ففي رأيه أن المواطنين ينبغي أن يشاركوا في الحكم ويحكموا بالدور[2]. والحد الأدنى لحقوق المواطن هي حقه في المشاركة في «الجمعية» وفي إدارة العدالة. ومن ثم فالمواطن هو مَنْ لديه القدرة على المشاركة في إدارة القضاء والمناقشات في أية دولة[3].

وواقعة أن أرسطو يرى أن من الجوهري للمواطن أن يجلس في الجمعية، وفي دور القضاء ـ أدت به إلى استبعاد فئة الصّناع والحرفيين من المواطنة، لأن هؤلاء ليس لديهم وقت الفراغ الضروري. وهناك سبب آخر هو أن العمل اليدوي الشاق يحط من قدر النفس، ويجعلها غير مناسبة للفضيلة الحقة[4].

[٦] وحين يناقش أرسطو الأنواع المختلفة من الدساتير فإنه يقسم الحكومات إلى حكومات تستهدف المصلحة العامة، وحكومات تستهدف المصلحة الخاصة[5]. وكل قسم من هذين القسمين الواسعين يعود فينقسم إلى ثلاثة أقسام فرعية. فيكون لدينا ثلاثة

---

(١) Pol. 1262 a 13 - 14 .

(٢) Pol. CF. 1277 b .

(٣) Pol. 1275 b 18 - 19 .

(٤) Pol. CF 1277 a 33 - 1278 a, 15, 1328 b 33 - 1329 a, 21.

(٥) Pol. 1279 a 17 - 23 .

أنواع من الدساتير الصالحة، وثلاثة أنواع من الدساتير الفاسدة. فالنظام الملكي هو نظام صالح يقابله نظام الطغيان، كما تقابل الأرستقراطية (نظام صالح) الأوليجاركية (نظام فاسد) ـ والحكومة الدستورية (بوليتيا Politeia) في مقابل الحكومة الديماجوجية. ويظهر الحس السياسي لأرسطو في دراسته للمزايا النسبية للدساتير المختلفة. وعنده أن المثل الأعلى هو أن يكون هناك فرد واحد يجاوز المواطنين الآخرين جميعاً من الناحية الفردية وعلى وجه الإجمال، من زاوية الامتياز بحيث يكون هو الملك أو الحاكم الطبيعي. لكن الواقع أن الرجل الكامل لم يظهر بعد، وبصفة عامة لا يوجد الأبطال البارعون إلا بين الشعوب البدائية. وإذا كان الأمر كذلك فإن النظام الأرستقراطي أعني حكومة الكثرة من الأفاضل أفضل من النظام الملكي. فالأرستقراطية هي أفضل أشكال الحكم لمجموعة من الناس يمكن أن تُحكم كأحرار بواسطة رجال لديهم من الامتياز والتفوق ما يمكنهم من القيادة السياسية، إلا أن أرسطو يعترف أنه حتى الحكومة الأرستقراطية ربما كانت أعلى في مثاليتها في الدولة القائمة المعاصرة، ومن هنا فإنه يدافع عن الحكومة الدستورية «بوليتيا Politeia» «يوجد فيها على نحو طبيعي كثرة مولعة بالقتال قادرة على الطاعة والحكم تباعاً بواسطة قانون يعطي الأغنياء مناصب حسب جدارتهم»[1]. وهذا يرادف من الناحية العملية الحكم بواسطة الطبقة الوسطى، وهو يقع، إن قليلاً أو كثيراً، في منزلة وسط بين الأوليجاركية والديمقراطية (أو الديماجوجية) ما دامت الحكومة الدستورية تتطور على كثرة هي التي تحكم، ـ ويميزها ذلك من الأوليجاركية. ومع ذلك فهي ليست مؤلفة من الغوغاء التي لا تملك شيئاً، كما هي الحال في الديمقراطية. لأن القدرة على الخدمة كمقاتل مثل الهبليت Heplite (محارب أثيني من المشاة) المدجج بالسلاح، يفترض سلفاً قدراً معيناً من الملكية. وربما كان في ذهن أرسطو ـ رغم أنه لم يشر إلى ذلك ـ دستور أثينا عام ٤١١ ق. م عندما استقرت السلطة في يد خمسة آلاف ممن يمتلكون عتاداً ثقيلاً، وعندما تمّ إلغاء نظام سداد مبلغ معين نظير حضور الجلسات . وكان ذلك هو دستور «ثيرامينز ..Theramenes»[2]. وكان أرسطو

(١) Pol. 1288 a 12 - 15 .

(٢) ثيرامينز (توفي عام ٤٠٤ق.م) سياسي وقائد أثيني أطاح بالمجلس الذي كان يترأسه وشكل لجنة الخمسة آلاف عام ٤١١، شارك في تدمير أسطول اسبرطة البحري، ثم أصبح واحداً من الطغاة الثلاثين عام ٤٠٤ اتهمه كريتياس بالخيانة (المترجم).

معجباً بهذا النوع من الدساتير[١]، وحجته هي أن الطبقة الوسطى هي أكثر استقراراً ما دامت الطبقتان معاً الغنية والفقيرة يمكن أن يثقا في الطبقة الوسطى أكثر مما تثق كل منهما في الأخرى. (حتى أن الطبقة الوسطى لم تعد تخشى اتحادهما ضدها). لا تبدو مقنعة لنا اليوم على نحو ما كانت بالنسبة له. ولا شك أن هناك قدراً من الحقيقة في هذه الوجهة من النظر[٢].

[٧] درس أرسطو، بنظرة ثاقبة، الأنواع المختلفة، والدرجات المتباينة من الثورات التي تحدث في أشكال الحكم المختلفة أو الدساتير المختلفة: أسبابها ووسائل منعها. ونظراً لمعلوماته التاريخية الهائلة، فقد كان في استطاعته أن يقدم أمثلة توضيحية للنقاط التي يريدها[٣]. فقد أشار مثلاً إلى أن الوضع الثوري للذهن يرجع إلى حد كبير، إلى الأفكار الأحادية الجانب عن العدالة. فالديمقراطيون يعتقدون أنه لما كان البشر متساوين في الحرية، فلابد أن يكونوا متساوين في كل شيء آخر، والأوليجاركيون يعتقدون أنه لما كان الناس غير متساوين في الثروة، فلابد أن يكونوا غير متساوين في كل شيء آخر. ويشدد أرسطو على أن الحكام ينبغي أن لا تتاح لهم الفرصة لتكوين مال لأنفسهم استغلالاً لمناصبهم؛ كما يؤكد متطلبات الوظيفة العليا في الدولة. وهي الإخلاص للدستور، والقدرة على العمل الإداري، واستقامة الخُلق. وأياً ما كان نوع الدستور فلابد أن نكون حريصين أن لا نذهب إلى التطرف أو الحدود القصوى. لأنه إذا ما دُفعت الديمقراطية (الديماجوجية) والأوليجاركية إلى حدودهما القصوى فإن ذلك يؤدي بالضرورة إلى ظهور أحزاب ساخطة سوف تنتهي بالقطع إلى الثورة.

[٨] في الكتابين السابع والثامن من «السياسة» يناقش أرسطو آراءه الإيجابية عما ينبغي أن تكون عليه الدولة:ـ

(أ) لابد أن تكون الدولة من الاتساع بحيث تكفي نفسها بنفسها (بالطبع فكرة أرسطو عن المجتمع الذي يكفي نفسه لن تكون مقنعة على الإطلاق بالنسبة للعصر

---

(١) C.F. Athem Polit. 28 and 33 .

(٢) Pol. 1295 b 1 - 129 6 a 21 .

(٣) Pol. B K.5 .

الحديث)، لكنها ينبغي أن لا تكون على قدر من الاتساع بحيث يصبح النظام والحكومة الصالحة أمرين مستحيلين من الناحية العملية. وبعبارة أخرى لابد أن تكون متسعة بما يكفي لتحقيق غاية الدولة، لكن لا تكون من الفخامة بحيث لا تستطيع تحقيق ذلك، والعدد المطلوب من المواطنين لهذا الغرض لا يمكن بالطبع أن يتحدد حسابياً بطريقة قبلية apriori[1].

(ب) وقل مثل ذلك في مساحة أرض الدولة، إذ ينبغي أن لا تكون من الصغر بحيث تغدو حياة الرفاهية مستحيلة (أعني أن الثقافة تصبح غير ممكنة من الناحية العملية، ومع ذلك ينبغي أن لا تكون من الفخامة بحيث تشجع على حياة الترف. وينبغي على الدولة أن لا تستهدف الثروة فحسب بل أن تستورد حاجاتها وتصدر الفائض عندها)[2].

(جـ) المواطنون: العمال الزراعيون، وكذلك الحرفيون ضروريون للدولة. لكنهم لن يتمتعوا بحقوق المواطن، بل الطبقة الثالثة وحدها وأعني بها طبقة المقاتلين هي التي ستتألف من مواطنين بالمعنى الكامل للكلمة. وهؤلاء سيكونون مقاتلين في شبابهم، حكاماً أو قضاة في منتصف أعمارهم، وكهنة في شيخوختهم. وسوف يمتلك كل مواطن قطعة من الأرض قريبة من المدينة. وقطعة أخرى قرب الحدود. (حتى أنه يمكن أن يكون للجميع مصلحة في الدفاع عن الدولة). وسوف يعمل في هذه الأرض عمال من غير المواطنين[3].

(د) للتربية في نظر أرسطو ـ مثل أفلاطون ـ أهمية كبرى. وهو مرة أخرى ـ مثل أفلاطون ـ ينظر إلى التربية على أنها عمل من أعمال الدولة. ولابد أن تبدأ التربية من الجسم، ما دام الجسم وشهواته يتطور بطريقة مبكرة عن النفس وملكاتها. لكن الجسم لابد أن يدرب من أجل النفس والشهوات من أجل العقل. ومن ثم فالتربية لابد أن تكون أولاً وقبل كل شيء تربية أخلاقية ـ وهذه التربية هامة لأن المواطن لن يستطيع أبداً أن يكسب عيشه بعمله كمزارع أو حرفي، إذ لابد له أن يتدرب على أن يكون أولاً مقاتلاً

(١) Pol. 1325 b 33 - 1236 b 24 .
(٢) Pol. 1326 b 25 - 1327 b 18 .
(٣) Pol. 1328 b 2 - 1331 b 23 .

جيداً، ثم بعد ذلك حاكماً وقاضياً فاضلاً[١]. ويتجلى هذا التشديد على التربية الأخلاقية في آراء أرسطو فيما يتعلق برعاية الطفل قبل الولادة، وفي ألعاب الأطفال، وعلى القائمين بتوجيه التربية أن يأخذوا هذه الأمور بجدية تامة، وأن لا ينظروا إلى ألعاب الأطفال والقصص التي تُروى لهم على أنها مسائل بالغة التفاهة، فلا يعنون بها. (يسوق أرسطو على التربية الموسيقية ملاحظة طريفة: «الصليل لعبة تناسب ذهن الطفل، أما التربية الموسيقية فهي صليل أو لعبة للأطفال الذين يكبرونهم سناً[٢]»).

ولما كان كتاب «السياسة» لسوء الطالع لم يكتمل ـ فإن الأقسام التي تعالج التربية في العلم والفلسفة. بما أنها مفقودة ـ فإننا لا نستطيع أن نقول ما هي التوجيهات الدقيقة لأرسطو التي كان يمكن أن يقدمها بخصوص التربية الأعلى للمواطنين. وإنْ كان هناك شيء واحد واضح هو أنه كان لدى كل من أفلاطون وأرسطو تصور نبيل وسامٍ للتربية وللمثل الأعلى للمواطن. فهما لم يتعاطفا سوى تعاطف طفيف مع أي خطة للتربية تضع تشديداً على التدريب التقني أو النفعي. ما دامت مثل هذه الخطة سوف تترك الملكات العليا للنفس بلا توجيه، ومن ثم سوف تفشل في أن تمكن الإنسان من بلوغ غايته الصحيحة، والتي هي الغرض من التربية. لأنه على الرغم من أنه يبدو أحياناً كما لو أن أرسطو يريد تربية الناس ليكونوا تروساً في آلة الدولة فليس الأمر كذلك في الواقع: فغاية الدولة ـ في نظره ـ وغاية الأفراد متحدتان لا بمعنى أن الفرد ينبغي عليه أن يُمتص تماماً في الدولة، بل بمعنى أن الدولة سوف تزدهر عندما ينصلح حال المواطنين الأفراد، وعندما يبلغوا غايتهم الصحيحة. والضمان الوحيد الحقيقي لاستقرار الدولة ورخائها هو الخير الأخلاقي والاستقامة الأخلاقية للمواطنين. والعكس، ما لم تكن الدولة فاضلة، ونظامها التربوي أخلاقياً، وعقلانياً، وصحياً، فإن المواطنين لن يصبحوا فضلاء. ويبلغ الفرد تطوره الصحيح وكماله الحق من خلال حياته العينية، التي هي الحياة في مجتمع، أعني في الدولة. في حين أن المجتمع يبلغ رخاءه من خلال كمال أعضائه. أما أن أرسطو لم ينظر إلى الدولة على

(١) Pol. 1332 b 25 - 1333 a 16 .

(٢) Pol. B40 b 29 - 31 .

أنها تنين»[١] هائل يجاوز الخير والشر، فهذا واضح من نقده للدولة في اسبرطة. يقول: إنه لمن الخطأ الفادح أن نفترض أن الحرب والسيطرة هي كل غاية الدولة. فالدولة توجد من أجل الحياة الفاضلة؛ وهي تخضع لنفس القانون الأخلاقي الذي يخضع له الفرد. أو كما يقول هو بعبارته: «نفس الأشياء تكون فاضلة بالنسبة للأفراد والدول معاً»[٢]. ويظهرنا العقل والتاريخ معاً أنه ينبغي على المشرّع أن يوجه جميع الجوانب الحربية وألوان العتاد الأخرى لإقامة السلام. ولا تكون الدول الحربية آمنة إلا وقت الحرب: وما أن تحقق امبراطوريتها حتى تصدأ كالحديد ثم تتهاوى. إن كلاً من أفلاطون وأرسطو في انشغالهما السابق بتبنى فكرة الحياة السياسية والثقافية الحقيقية ـ اتجه إلى معارضة الأحلام الحربية الامبراطورية: أحلام التوسع العسكري.

(١) وصف الدولة بأنها «تنين Leviathan» هائل هو وصف الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز ـ راجع كتابنا عنه بعنوان «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية». ص ٢٩١ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ . (المترجم).

(٢) Pol. 1333 b 37 .

"الفصل الثالث والثلاثون"
"علم الجمال عند أرسطو"

أولاً: الجمال: ـ

[١] يفرق أرسطو بين الجميل وبين السار أو اللاذ فحسب فهو مثلاً في «المشكلات Problemate»[١]، يفرّق بين الإيثار الجنسي والاختيار الجمالي، وهكذا يفرق بين الجمال الموضوعي الحقيقي وبين «الجمال» الذي يشير إلى الرغبة فحسب. وهو من ناحية أخرى يقول في «الميتافيزيقا» إن العلوم الرياضية ليست غير مرتبطة بالجميل[٢]. ومن ثم فالجميل عنده لا يمكن أن يكون هو السار أو اللاذ فحسب لأن ما هو سار أو لاذ إنما يثير الحواس.

[٢] هل فرّق أرسطو بين الجمال والخير؟ يبدو أنه لم يكن واضحاً تماماً عند هذه النقطة:ـ

(أ) يذهب في كتاب «فن الخطابة» إلى أن: «الجميل هوالخليق بالمديح، إذ هو مرغوب في ذاته، أو ما هو لذيذ لأنه خير». ـ وهو تعريف ربما لا يسمح بتفرقة حقيقية بين الجميل والأخلاقي[٣]. (ويترجم برفسور و. ر. روبرتس Roberts الكلمة اليونانية التي تعني الميل بكلمة «النبيل» قارن ترجمة أكسفورد Vol. XI).

(ب) لكنه يقول صراحة في كتاب «الميتافيزيقا» «إن الجميل والخير مختلفان لأن الخير ـ موضوعه السلوك باستمرار بينما الجميل يوجد أيضاً في الأشياء التي لا تتحرك»[٤]. ويبدو أن العبارة تفرق بين الجميل والأخلاقي على أقل تقدير، وربما أخذناها على أنها

---

(١) 896 b 10 - 18 .

(٢) 1078 a 31 - b 6 .

(٣) 1366 a 33 - 6 .

(٤) 1078 a 31 - 2 .

تعني أن الجميل بما هو كذلك ليس هو ببساطة موضوع الرغبة. وسوف يسمح ذلك بنظرية في التـأمل الجمـالي، وبالطابع اللانزيـه لمثل هذا التأمل ـ على نحـو ما وضعها ـ مـثلاً كانط وشوبنهور.

{٣} هناك تفرقة أو وصف أبعـد ـ وأكثر كفاية ـ يوجـد في كتاب «الميتافيـزيقا». حيث يقول أرسطو: «إن حيازة هذه الخصـائص الثلاث هي التي تُضفي على الريـاضيات قيـمة تشخيـصية معينة، بالنسـبة للأشياء الجمـيلة. (ويبدو أن أرسطو كان واعياً بهـذا الغموض. لأنه يستمر ليقول لنا إنه يعد بمعالجة أكـثر وضوحاً، وحتى إذا كان هذا الوعد قد تحقق على الاطلاق، فإنـه لم يصل إلينا شيء منه) كذلك يقـول أرسطو في كـتابه «فن الشـعر»[١] إن الجمال هو «مسألة حجم ونظام» أو أنـه يعتمد على النظام والحجم. وهكذا يعلن أن الكائن الحي لكي يكون جـميلاً، لابـد له أن يعرض نظامـاً معيناً في تـرتيبه للأجـزاء وأن يكون له كذلك حـجم معين. لا هو كـبير أكـثر مما ينبغـي ولا صغيـر أكثر مما ينبـغي. ويتطابق ذلك تقريبـاً، مع التعـريف الذي ذكره في «الميـتافيـزيقا» وهو يعني أن الجـميل مـوضوع تأمل لا موضوع رغبة.

{٤} ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو في «فن الشـعر»[٢] يجعل موضوع الكوميديا ما يثير السخرية: «وهو نوع من القبح» (فـما يثير السخرية هو خطأ أو نقص لا يجلب ألماً ولا ضرراً للآخـرين). ويعني ذلك أن القبـيح يمكن استخـدامه في العمل الفنـي ويتبع النتيـجة الشـاملة. غير أن أرسطو لم يعالج صراحة العلاقة بين القبيح والجميل، ولا السـؤال: إلى أي حد يمكن للقبيح أن يصبح عنصراً مكوناً من عناصر الجميل[٣].

---

(١) 1450 b, 40 .

(٢) 1449 a 32 - 4 .

(٣) قارن ما يقول كـانط: «يُبين لنا الفن الجميل تفوقاً في هذه الناحـية، فما يصنعه على أنه أشيـاء جميلة، قد تكون في الطبيعة قبيحة أو كريهة» كانط «نقد ملكة الحكم» I,I,48.

ثانياً: الفن الجميل بصفة عامة.

[١] تستهدف الأخلاق السلوك ذاته، أما الفن فهو يستهدف إنتاج شيء ما وليس النشاط ذاته. غير أن الفن بصفة عامة لابد أن ينقسم فرعياً إلى[١]:

(أ) الفن الذي يميل إلى تأمل أعمال الطبيعة، وإنتاج الأدوات، طالما أن الطبيعة لم تزود الإنسان إلا بيديه فحسب.

(ب) الفن الذي يستهدف محاكاة الطبيعة؛ وذلك هو الفن الجميل الذي وجد أرسطو ماهيته ـ مثل أفلاطون ـ في المحاكاة. وبعبارة أخرى في الفن يُخلق عالم من الخيال يحاكي العالم الواقعي.

[٢] غير أن «المحاكاة» عند أرسطو ليست ذات سمة ضرورية للعالم كما هي الحال عند أفلاطون: فهو لا يؤمن بتصورات مفارقة، ولهذا فقد كان من الطبيعي لأرسطو أن لا يجعل الفن نسخة من نسخة أخرى، وفي المرحلة الثالثة تختفي الحقيقة. والواقع أن أرسطو يميل إلى الرأي القائل بأن الفنان يتجه، بالأحرى، إلى العنصر المثالي الكلي في الأشياء، ويترجمه إلى الوسط الذي يحتاجه الفن المعين. ويقول إن «التراجيديا»[٢] أن [أو المأساة] تجعل شخصياتها أفضل، في حين أن الكوميديا [أو الملهاة] تجعلهم أسوأ من الناس «الموجودين في الحياة اليومية»[٣]. وعند أرسطو مثلاً أن هوميروس يصور أشخاصه أعلى مما هم في الواقع (علينا أن نتذكر أن هوميروس ظهر هنا بسبب تلقيه ضربات قوية على يد أفلاطون).

[٣] ويصرّ أرسطو على أن المحاكاة طبيعة في الإنسان، ومن الطبيعي أيضاً أن يجد الإنسان متعة في أعمال المحاكاة. ويشير إلى أننا قد نجد متعة في رؤية العروض الفنية لأشياء من المؤلم لنا أن نراها في الحقيقة[٤]. (قارن كانط في العبارة التي سبق أن اقتبسناها في حاشية ٣ من الصفحة السابقة). غير أن تفسير هذه الواقعة يبدو أنه وجده في اللذة العقلية الخالصة، أعني في متعة الاعتراف بأن هذا الرجل الموجود في الصورة، مثلاً، هو

---

(١) Physics, B, 8, 199 a 15 FF.

(٢) Physics, 1448 a 16 - 18 .

(٣) «فالكوميديا أو الملهاة تصور الناس أدنياء، والتراجيديا أو المأساة تصورهم أعلى من الواقع» ـ قارن فن الشعر لأرسطو ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرة دار الثقافة بيروت ص ٩ [المترجم].

(٤) Poetics, 1448 b 10 - 19.

شخص نعرفه: إنه سقراط. ولا شك أن متعة التعرف هذه حقيقة واقعة، لكن يصعب أن نذهب بعيداً فنبني منها نظرية في الفن. إذ الواقع أنها لا تناسب الموضوع.

[٤] ويذهب أرسطو، صراحة، إلى أن «الشعر أوفر حظاً من الفلسفة وأسمى مقاماً من التاريخ، لأن الشعر بالأحرى يروي الكلي، بينما التاريخ يروي الجزئي»[(١)] ويستمر ليشرح لنا أنه يعني بالعبارات الجزئية ما فعله «القبيادس» أو ما جرى له. «وأنا أعني بالكلي أن هذا الرجل أو ذاك سيفعل هذه الأشياء أو تلك على وجه الاحتمال أو على وجه الضرورة». فوظيفة الشاعر هي إذن، «أن يصف لا الأشياء التي حدثت، بل نوع الأشياء التي ربما حدثت، أعني الأشياء التي تكون ممكنة ومحتملة أو ضرورية». وها هنا يجد أرسطو التفرقة بين الشاعر والمؤرخ لا من حيث إن أحدهما يكتب شعراً والآخر يكتب نثراً، وكما يلاحظ فإنك تستطيع أن تضع كتاب هيرودوت في أبيات من الشعر، لكنه مع ذلك يظل نوعاً من التاريخ.

والفنان، بناء على هذه النظرية يتعامل مع أنواع، شبيهة بالكليات أو المثل العليا. إذ يمكن للمؤرخ أن يكتب حياة نابليون، ويخبرنا عن الشخصية التاريخية لنابليون ماذا قال وماذا فعل، وكيف عانى: لكن الشاعر على الرغم من أنه يسمى بطل ملحمته باسم نابليون، فإنه قد يرسم الحقيقة الكلية أو «المرجحة». والتمسك بحقائق التاريخ ليس بذي أهمية كبيرة في الشعر، صحيح أن الشاعر يمكن أن يتخذ موضوعاً من التاريخ الحقيقي، لكن إذا كان ما يصفه هو ـ إذا ما استخدمنا عبارات أرسطو ـ في حدود «ما هو محتمل أو ممكن في نظام الأشياء»[(٢)]. وهو مع ذلك شاعر. ويقول أرسطو إنه من الأفضل للشاعر أن يصف ما هو محتمل لكنه مستحيل عليه أن يصف ما هو ممكن لكنه غير محتمل وتلك طريقة للتشديد على الطابع الكلي في الشعر.

[٥] علينا أن نلاحظ أن أرسطو يقول إن لعبارات الشعر طبيعة الكليات إلى حد ما. والشعر، بعبارة أخرى، لا يختص بالكلي المجرد: فليس الشعر فلسفة. ولهذا فإن أرسطو يذم الشعر الجدلي، لأن تقديم مذهب فلسفي في أبيات يعني أنك تقدم فلسفة شعرية ولا يعني أنك تقدم شعراً.

---

(١) Poetics, 1451, b. 5 - 8.

(٢) «لأن ما وقع فعلاً من البيّن أنه ممكن، لأنه لو كان مستحيلاً لما وقع» فن الشعر لأرسطو ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٢٧ [المترجم].

[٦] ويحصر أرسطو نفسه في كتابه «فن الشعر» في دراسة الملحمة، والمأساة، والملهاة، لا سيما المأساة. أما الرسم، والنحت، والموسيقى فهي تذكر عرضاً فحسب. كما هي الحال عندما يقول لنا[١]، إن الرسام «بوليجنوتس Polygnotus» كان يصور الناس «خيراً من واقع حالهم». في حين أن الرسام «بوسون Pauson» كان يصورهم أسوأ مما هم عليه؛ في حين أن «ديونسيوس Dionysius » كان يصورهم على نحو ما هم عليه في الواقع. وما قاله إنما يقال في موضوع الفنون الأخرى، وهو هام لنظريته في المحاكاة.

وهكذا فإن أرسطو يعلن أن الموسيقى (التي تعالج تقريباً على أنها مصاحبة للدراما أو الفن المسرحي) هي أكثر ألوان الفنون محاكاة. ولا يشير الفن التصويري إلا إلى أمزجة أخلاقية أو ذهنية من خلال عوامل خارجية مثل: إعادة لون الوجه، في حين أن الأنغام الموسيقية تحمل بداخلها، محاكاة للأمزجة الأخلاقية بينما نراه يتساءل في«المشكلات Problemata..»: «لماذا يكون ما يُسمع هو وحده من بين موضوعات الحس أنه تأثير عاطفي أو انفعالي؟»[٢]. ويبدو أن أرسطو كان يفكر في التأثير المباشر للموسيقى وهو رغم أنه واقعة فيصعب أن تكون واقعة جمالية. ومع ذلك فالنظرية التي تقول إن الموسيقى هي أكثر الفنون محاكاة فإنها مع ذلك سوف تمدّ مفهوم المحاكاة حتى ليشمل «الرمزية Symbolism..» ولتفتح الطريق أمام التصور الرومانسي للموسيقى بوصفها تجسيداً مباشراً للعواطف الروحية. ويلاحظ أرسطو في كتابه «فن الشعر» أن الرقص «يحاكي بالإيقاع دون الانسجام، وذلك لأن الراقصين يستعينون بالإيقاعات التي تعبر عنها أشكال الرقص في محاكاة الأخلاق والوجدانات والأفعال»[٣].

[٧] ويلاحظ أرسطو في كتاب «السياسة»[٤]. أن «الرسم مفيد في تربية الشباب لتحصيل حكم أكثر دقة عن أعمال الفنانين». كما يذهب كذلك إلى أن «للموسيقى قوة تشكيل الشخصية. ولهذا فينبغي إدخالها في تربية الشباب»[٥]. ويبدو إذن أن اهتمام

---

(١) 1448 a 5 - 6 .

(٢) 919 b t 6 .

(٣) 1447 a 26 - 8 .

(٤) 1338 a 17 - 19 .

(٥) 1340 b 10 - 1813 .

أرسطو بالفن الجميل كان في أساسه اهتماماً تربوياً وأخلاقياً. لكن كما لاحظ «بوزانكيت» «إن إدخال الاهتمام الجمالي في التربية ليس هو نفسه إدخال الاهتمام التربوي بالجمال»(١). ومن المؤكد أن أرسطو ينظر إلى كل من الموسيقى والدراما (الفن المسرحي) على أن وظائفهما واحدة وهي التربية الأخلاقية، لكن لا ينتج من ذلك بالضرورة أن الشخص الذي يعترف بهذه الوظيفة يجعل بذلك الأثر الأخلاقي لفن من الفنون خاصية لماهيته الأساسية.

لكن على الرغم من أن أرسطو تحدث بإسهاب عن الجانب التربوي والأخلاقي للفن، فإن ذلك لا يعني أنه كان غافلاً عن طبيعته الترويحية(٢). وهو عندما سمح للموسيقى والفن المسرحي بالوظيفة الترويحية فإنه كان يشير إلى المتعة الحسية فحسب، أو إلى ما يثير الخيال، فلابد أن يكون ذلك خروجاً عن موضوع الجمال: وإن كان الترويح الأعلى قد يعني شيئاً أكثر.

ثالثاً: التراجيديا أو المأساة:

[١] تعريف أرسطو الشهير للتراجيديا [أو المأساة] هو على النحو التالي(٢): «المأساة هي محاكاة فعل نبيل تام، لها طول معلوم، بلغة مزوّدة بألوان من التزيين تختلف وفقاً لاختلاف الأجزاء. وهذه المحاكاة تتم بواسطة أشخاص يفعلون، لا بواسطة الحكاية، وتثير الرحمة والخوف فتؤدي إلى التطهير من هذه الانفعالات. وأقصد باللغة المزودة بألوان من التزيين «تلك التي فيها إيقاع ولحن ونشيد..»(٣).

وربما أضفت على سبيل التفسير نقطة أو نقطتين :ـ

(أ) كلمات «النبيل»، «الجاد»، «الحسن» أو «الخيِّر»، تشير إلى شخصية في مضمون التراجيديا. وهي بذلك تشارك الشعر الملحمي، وهي بهما معاً تتميز عن الكوميديا والهجاء التي تتعامل مع ما هو أدنى، أو قبيح أو مثير للسخرية.

---

(١) A History of Aesthetic, P. 63 .

(٢) من المؤكد أن أرسطو نظر إلى تقديم المتعة كوظيفة من وظائف التراجيديا والسؤال هو: إلى أي حد تكون هذه المتعة جمالية في طابعها؟

(٣) Poetics, 1449, b.25 - 29. والترجمة للدكتور بدوي ص ١٨ ـ ١٩ (المترجم).

(ب) «تام في ذاته» أعني أن له بداية، ووسطاً، وهو كل عضوي، ووحدة العقدة أو الحبكة Plot أو الوحدة العضوية للبناء هي الوحدة الوحيدة التي يتطلبها أرسطو على نحو دقيق.

والواقع أن أرسطو في كتاب «الشعر»[1] يلاحظ أن المأساة، على نحو ما تتميز من الشعر الملحمي، «تحاول أن تبقى بقدر المستطاع داخل دورة واحدة للشمس أو لا تتجاوزها إلا قليلاً»؛ غير أن تلك إفادة بسيطة عن واقعة، وهو لا يقرر بصراحة مطلب وحدة الزمان. أما بالنسبة لوحدة المكان، فلم يذكر شيئاً. ومن ثم فمن غير الصحيح أن نقول إن أرسطو طالب بثلاث وحدات في المسرحية.

(جـ) «اللغة المزودة بألوان من التزيين السارة». ويخبرنا أرسطو نفسه أنه يقصد «تلك اللغة التي فيها إيقاع ولحن ونشيد».

(د) «ويظهر كل نوع بطريقة منفصلة» أعني أن بعض الأقسام تظهر في أبيات من الشعر فحسب، وأقسام أخرى تظهر بدورها مع النشيد. ومن الطبيعي أن أرسطو كان يفكر في التراجيديا اليونانية مع تبديلات في الأبيات المنطوقة وأناشيد الكورس.

(هـ) «في صورة مسرحية لا في صورة رواية» وذلك يميز التراجيديا عن الشعر الملحمي.

(و) التطهر ـ وذلك يقرر الغاية السيكولوجية، أو الهدف من التراجيديا. وسوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

[٢] يحصي أرسطو ستة عناصر في بناء التراجيديا.. الحكاية أو العقدة، الشخصيات، فن الإلقاء، الفكرة، المشهد المسرحي، واللحن أو النشيد[2].

(أ) أهم هذه العناصر جميعاً ـ في رأي أرسطو ـ هو عنصر الحبكة أو العقدة التي هي «الغاية أو الغرض من التراجيديا». فهي أكثر أهمية من الشخصية «لأنهم في المسرحية لا يعملون من أجل أن يرسموا الشخصيات. وإنما يدخلون الشخصيات من أجل الفعل». ويقدم أرسطو مبرره لهذا، بعض الأقوال التي تبدو غريبة بعض الشيء مثل: «التراجيديا

---

(١) 1449 b 12 - 14.

(٢) Poetics, 1450, a4 - 14.

هي أساساً محاكاة. وهي ليست محاكاة للأشخاص بل تحاكي الفعل والحياة والسعادة والشقاوة، فكل سعادة أو شقاوة بشرية تتخذ صورة الفعل [أو هي نتاج الفعل] وغاية الحياة هي كيفية عمل لا كيفية وجود. والناس هم ما هم بسبب أخلاقهم، ولكنهم يكونون سعداء أو غير سعداء بسبب أفعالهم. وإذن فالأشخاص لا يفعلون ابتغاء محاكاة الأخلاق، بل يتصفون بهذا الخلق أو ذاك نتيجة أفعالهم. ونحن من خلال أفعالنا نكون سعداء أو أشقياء ـ فالمأساة مستحيلة بدون الفعل، ولكن يمكن أن تكون هناك مأساة بدون أخلاق (أو عادات)»[1]. والواقع أننا نستطيع أن نستمتع بقصة جيدة فيها الشخصية معيبة أفضل مما نستمتع بقصة الشخصية فيها خيّرة وصالحة لكن الحبكة مضحكة.

(ب) غير أن أرسطو لا يعني بذلك التقليل من أهمية تحديد الشخصية ورسمها في المسرحية فهو يوافق على أن المأساة بدونها تغدو تراجيديا معيبة وهو يعتبرها أهم عنصر بعد الحبكة أو العقدة.

(جـ) «ثم يأتي ثالثاً عنصر الفكر أعني القدرة على قول ما ينبغي أن يقال أو ما يتفق مع المناسبة». ولا يشير أرسطو هنا إلى الكلام الذي يكشف عن الشخصية على نحو مباشر، وإنما الكلام الذي يدور «حول موضوع محايد تماماً» أي الفكر الذي يظهر في كل ما يقولونه عند البرهنة على نقطة جزئية معينة أو دحضها «أو التصريح بقضايا كلية معينة». ومن المؤكد أن «يوربيدس» استخدم التراجيديا كفرصة مناسبة لمناقشة موضوعات مختلفة، وربما شعرنا بوضوح أن المسرحية يصعب أن تكون هي المكان للبحوث السقراطية المسهبة.

(د) فن الإلقاء سواء شعراً أو نثراً. والإلقاء مسألة هامة لكن كما يلاحظ أرسطو، بحق، قد يجمع المرء معاً سلسلة من الأقوال المميزة إلى أقصى حد من القول والفكر، ومع ذلك تفشل في إحداث الأثر التراجيدي الحقيقي.

(هـ) ومن بين سائر الأجزاء التأليفية يحتل النشيد (صناعة الصوت) المقام الأول بين الترنيبات في المأساة.

---

(١) Poetics, 1450, a17 - 26.

(و) «أما المنظر المسرحي فعلى الرغم من قدرته على إغراء الجمهور ، فهو أقل الأجزاء جميعاً، وهو أبعد الأشياء عن الفن وأقلها اختصاصاً بصناعة الشعر، فضلاً عن أن المخرج أقدر من الشاعر في فن إخراج المناظر المسرحية». ومما يؤسف له أن أحداً لم يأخذ كلام أرسطو في هذا الموضوع بعين الاعتبار في العصور التالية؛ مناظر المسرح المتقنة والتأثير المبهر للمنظر المسرحي هي بدائل ضعيفة وفقيرة عن الحبكة (أو العقدة) والشخصية المرسومة.

[٣] يطلب أرسطو، كما سبق أن رأينا وحدة الحبكة بمعنى الوحدة العضوية والبنائية: فالحبكة لا ينبغي أن تكون من الاتساع بحيث لا يمكن أن تؤخذ فوراً في الذاكرة، ولا من القصر بحيث تكون صغيرة ولا مغزى لها. لكنه يشير إلى أن وحدة الحبكة: «لا تعتمد، كما يفترض البعض، على أن يكون موضوعها شخصاً واحداً». ولا على وصف كل شيء يحدث للبطل. والمثل الأعلى هو أن الأحداث المتعددة في الحبكة أو العقدة ينبغي أن تكون مترابطة «بمعنى أن نقل أو تبديل أو حذف أي حدث منها سوف يؤدي إلى تفكك وانحلال الكل، فالجزء الذي لا يكون ثمة أثر لحضوره أو غيابه ليس جزءاً حقيقياً من الكل» . فالأحداث لابد أن تتبع الواحد منها الآخر، لا بطريقة عارضة، وإنما على نحو احتمالي أو ضروري. وكما يلاحظ أرسطو أن هناك فارقاً هائلاً بين أن يحدث الشيء على هذا الأساس Propte rhoc وبين أن يتلوه فهو ناتج عنه ...Post hoc[١].

[٤] يعتقد أرسطو أن التراجيديا (العقدة على الأقل) كالانقلاب في حبكة المسرحية أو انكشاف العقدة، أو هما معاً:

(أ) التحول هو تغير من حالة إلى أخرى (أو انقلاب الفعل إلى ضده) كما هي الحال مثلاً عندما كشف الرسول سر ميلاد «أوديب»، فتغير وضع الأمور كلها داخل المسرحية، لأن أوديب تحقق من أنه ارتكب جريمة زنا المحارم[٢].

---

(١) أي بين التتابع الزمني، وبين الانتقال إلى مغالطة منطقية عن تتابع العلّة والمعلول. فيظن أن الحادث الذي يتلو حادثاً آخر في الزمان؛ هو الناتج عن الحادث الآخر. ويرتبط بعلاقة العلّة والمعلول، فيقال لما كان يتلوه فهو ناتج عنه [المترجم].

(٢) لقد قدم الرسول وفي تقديره أنه سوف يسعد أوديب ويطمئنه من ناحية أمه ، فلما ظهرت الحقيقة اكتشف أنه ابن لايوس وقاتله، وأنه ابن «يوكاستا» زوجته، فسمل عينيه وأصبح أعمى [المترجم].

(ب) «التعرف، كما يدل عليه اسمه هو انتقال من الجهل إلى المعرفة، ويؤدي الانتقال إما من الكراهية إلى المحبة، أو من المحبة، إلى الكراهية، عند الأشخاص المقدّر لهم السعادة أو الشقاوة»[1].

وفي حالة أوديب كان الانكشاف انقلاباً لعقدة المسرحية، وذلك عند أرسطو هو أدق صورة للانكشاف، وهكذا تبلغ المسرحية، تأثيرها المأساوي فتثير الرحمة أو الخوف.

[٥] ما دامت المأساة هي نوع من محاكاة الأفعال تثير الرحمة أو الخوف فإن هناك ثلاثة أشكال للعقدة لابد من تجنبها:

(أ) ينبغي أن لا ترى الرجل الفاضل وقد انتقل من السعادة إلى الشقاوة. فتلك في رأي أرسطو عملية كريهة مقززة، وتشتت انتباهنا بما تثيره من اشمئزاز ورعب بحيث لا يتحقق الأثر المأساوي.

(ب) ينبغي أن لا نرى الرجل السيء، وقد انتقل من الشقاوة إلى السعادة. فتلك عملية غير مأساوية تماماً، ولا تثير فينا لا الرحمة ولا الخوف.

(جـ) ينبغي أن لا نرى الشخص البالغ السوء وهو يسقط من السعادة إلى الشقاء، فقد يثير ذلك مشاعر الناس لكنه لا يثير فيهم الرحمة ولا الخوف؛ لأن الرحمة أو الشفقة مرهوّنة بحالة لا يستحق فيها المرء البؤس أو الشقاء، والخوف مرهون بسوء حظ لشخص شبيه بنا.

يبقى، إذن، أن على المأساة أن تصور حالة وسطاً لشخص ينتقل من الشقاء الذي جلبه إليه خطأ ما في الحكم لكن لم يجلبه ارتكاب رذيلة أو حرمان. وبالتالي فإن أرسطو يرفض أن يتفق مع النقاد الذين لاموا «يوربيدس» لأنه أنهى معظم مسرحياته بنهاية غير سعيدة. لأن تلك هي النهاية المناسبة للتراجيديا وإن لم تكن مناسبة للكوميديا (على الرغم من أنه يوجد أحياناً في التراجيديا اليونانية فترات كوميدية، وإن كان الاتجاه العام هو عدم المزج بل تكون هناك تراجيديا خالصة أو كوميديا خالصة. ويبدو أن آراء أرسطو تعكس هذا الاتجاه).

[٦] الرحمة والخوف في التراجيديا ينبغي أن تثيرها الحبكة أو العقدة ذاتها وليس عوامل خارجية، مثلاً صورة قاتل متوحش على المسرح. (لابد أن يكون أرسطو قد

---

(١) Poetics, 1451, b 32 - 5.

استحسن تماماً أن يحدث مقتل «أجاممنون»[1] خلف المناظر المسرحية. وربما كان سيلوم مقتل ديدمونا[2] على المسرح).

{٧} وصلنا الآن إلى النظر في الهدف السيكولوجي للمأساة: إثارة الشفقة والخوف وما تحدثه هذه الانفعالات من تطهير، ولقد كان المعنى الدقيق الذي يلحقه أرسطو بنظريته الشهيرة عن التطهير موضوع نقاش لا ينتهي بين الباحثين بقول بروفسور روس ..Ross «لقد كُتِبتْ مكتبة كاملة عن هذه النظرية الشهيرة»[3] ويصبح حل المشكلة أشد صعوبة إذا قلنا إن الكتاب الثاني من «فن الشعر» مفقود ـ ولهذا فقد كان الباحثون يخمنون أنه في هذا الكتاب المفقود فسَّر أرسطو ما الذي يعنيه بالتطهير Catharsis (وربما عالج الملهاة أيضاً).

ولقد دافع الباحثون في تفسيرهم لنظرية «التطهير» عن خطين رئيسيين:

التفسير الأول: هو أن التطهير المقصود هو تطهير انفعالي الرحمة والخوف، ولقد جاءت الاستعارة من احتفالات التطهر (وجهة نظر لسنج).

والتفسير الثاني: التطهير المقصود هو استبعاد مؤقت لانفعالي الرحمة والخوف،

---

(١) بطل في الأسطورة اليونانية: ملك أرجوس أو ميكناي وشقيق مينولاوس ملك اسبرطة. كان اجاممنون القائد الأعلى للحملة اليونانية في حرب طروادة، وبعد عودته إلى وطنه وقع ضحية لمؤامرة دبرتها زوجته كلوتمسترا وعشيقها «اجستوس» ـ التي وضعت عيوناً فوق أسطح القصر في انتظار البطل الظافر وعندما انفرد بزوجته ألقت على رأسه كيساً من القماش لتكتم أنفاسه ثم ظهر عشيقها اجستوس فجأة من مخبئه وطعن غريمه عدة طعنات بسيف حاد. قام أورست ـ ابنه ـ والكترا ابنته بالانتقام لأبيهما من الأم وعشيقها ـ طالع القصة بالتفصيل في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٥٥ ـ ٥٧ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) ديدمونا Desdemona بطلة مسرحية شكسبير الخالدة «عطيل» أثار الماكر الخبيث اياجو غيرة زائفة في نفس «عطيل» كانت سبباً في أن يقتل البطل زوجته «ديدمونا» الطاهرة، وموضوع المأساة هو أن يقتل رجل نبيل الأخلاق كعطيل زوجة طاهرة بريئة لأسباب نبيلة شريفة! {المترجم}.

(٣) روس «أرسطو» ص ٢٨٢ . وانظر في هذا الموضوع كتاب «نظرية الشعر والفن الجميل عند أرسطو» بقلم س . هـ. بطشر (ماكميلان) وكذلك كتاب «أرسطو وفن الشعر» بقلم انجرام باي وتر (اكسفورد) المؤلف.

والاستعارة مستمدة من مجال الطب (وجهة نظر بيرنيز Bernays)[(١)] ـ وهذه النظرة الأخيرة هي الأكثر قبولاً من وجهة النظر التفسيرية، وهي الآن عمدة التفسيرات بصفة عامة؛ وبناء على هذه النظرة فإن الهدف القريب للتراجيديا في نظر أرسطو هو إثارة انفعالي الشفقة (الرحمة) أو الخوف. أي الشفقة للماضي وآلام البطل الحالية والخوف من تلك الآلام التي تلوح في الأفق. أما الهدف البعيد للمأساة فهو تحرير النفس أو تطهيرها من هذه الانفعالات والوصول إلى متنفس سار وغير ضار عن طريق الفن. وما يتضمنه ذلك هو أن هذه الانفعالات غير مرغوبة أو بمعنى أدق هي لا تكون مرغوبة عند الإفراط فيها ـ إلا أن جميع البشر، أو معظمهم على الأقل، يخضعون لها، بعضهم بدرجة مفرطة حتى أصبح من الأمور الصحية والممارسات المفيدة بالنسبة للجميع وضرورية في حالة بعضهم ـ أن نعطيهم فرصة دورية للإثارة ومتنفس من خلال وسيط هو الفن، والعملية في الوقت نفسه عملية مرغوب فيها. ولابد أن يكون ذلك هو جواب أرسطو على نقد أفلاطون للتراجيديا في محاورة «الجمهورية» فليست للتراجيديا نتيجة تحط من الأخلاق، وإنما هي متعة بلا ضرر. أما السؤال: إلى أي حد أدرك أرسطو العنصر العملي في عملية الاستجمام أو الترويح عن النفس، فذلك سؤال لا نستطيع أن نجيب عنه إلا إذا كان أمامنا الجزء الناقص من كتاب «فن الشعر».

هل كان في ذهن أرسطو تأثير المطهر Purgative أو تأثير «النقاء الأخلاقي Purificative» الذي أنجبته السياسة فيما يبدو.

(أ) الناي ـ عند أرسطو ـ آلة مثيرة، لكنها ليست ذات تأثير أخلاقي، وينبغي أن تترك

---

(١) التفسير الأول مأخوذ من المعنى الديني الذي كان واضحاً في طقوس الديانة اليونانية. ولقد ذكر أرسطو هذا النوع الناتج من التطهير بواسطة الموسيقى الدينية في كتابه السياسة، فذكر ما تحدثه الموسيقى من حالات من الجنون الصوفي يعقبها تطهير وهدوء. فالموسيقى تثير ضرباً من الحماس الديني نجده في الألحان المقدسة الدافعة إلى الهوس الصوفي، يعقبه شفاء وتطهر. أما التفسير الثاني فهو مأخوذ من المصطلح الطبي. فالتطهير كان يعني في الطب عملية تطعيم بنفس المادة أو المزاج الذي يسبب ألماً في الجسم لتحقيق مناعة معينة. وبهذا المعنى يكون التطهير في التراجيديا هو إحداث عملية توازن نفسي عن طريق انفعالي الشفقة والخوف فتطلق الزائد منها أو توقظ الساكنة منه. د. أميرة مطر «فلسفة الجمال» دار الثقافة عام ١٩٨٤ ص ٦٨ (المترجم).

للمحترفين، وبالتالي لابد أن يتمّ ترتيب استخدامها في أوقات يكون فيها استخدام الموسيقى مفيداً في تطهير الأخلاق أكثر مما يفيد في تنوير الأذهان والنتيجة هي أن التطهير ليس مرتبطاً بالأثر الأخلاقي بل بالتأثير الانفعالي.

(ب) يسمح أرسطو بوجود الإيقاعات «الحماسية» في دولة جيدة التنظيم، لأنها تجعل أولئك الذين انخرطوا في نوبات الحماس يعودون إلى وضعهم الطبيعي. ثم يحصي بعد ذلك ثلاثة أغراض لابد من دراسة الموسيقى من أجلها.

(١) للتربية .

(٢) للتطهير («ونحن نستخدم كلمة التطهير هنا بلا تفسير، لكن عندما نتحدث بعد ذلك عن الشعر، فسوف نعود إلى معالجة نفس الموضوع بدقة أكثر»).

(٣) «للمتعة العقلية والاسترخاء، والترويح عن النفس بعد عناء العمل».

وربما افترض المرء من هذا الإحصاء وحده - مطبقاً ما سبق أن قلناه عن المأساة - أن التأثير المأساوي ربما كان أخلاقياً ومطهراً في وقت واحد. ثم يسير أرسطو ليضع الفوارق «ينبغي استخدام الأنغام الأخلاقية في مجال التربية. وإنْ كان يمكن أن نستمع إلى أنغام الإثارة والانفعالات في الاحتفالات التي يقوم بها الآخرون. لأن مشاعر كالخوف والشفقة وكذلك الحماس، توجد بقوة عند بعض الناس، ولها تأثير - كبير أو صغير - على كل الناس. حتى أن بعض الناس يقعون فريسة للهوس الديني، وهم أولئك الذين رأينا أن الأنغام الصوفية تحررهم بأن تعالج النفس وتطهرها، أولئك الذين تأثروا بالشفقة والخوف، وبكل طبيعة انفعالية ثم يعودون إلى حالتهم الطبيعية عن طريق الألحان المقدسة - لابد أن تكون لهم في تجاربهم خبرات مشابهة. وهناك بعض الناس تثيرهم هذه الانفعالات بطريقة ما، إلا أن الجميع - بدرجات متفاوتة - تؤثر فيهم هذه الألحان، فتتطهر أرواحهم، وتضيء وتبتهج. وكذلك فإن الألحان التي تطهر الانفعالات تقدم متعة بريئة للجنس البشري»[1] ويظهر من ذلك أن تطهير الشفقة والخوف - رغم أنه «متعة بريئة» - فإن أرسطو لم ينظر إليه على أنه أخلاقي في طابعه. وإذا لم يكن أخلاقي الطابع، فإن التطهير لن يُفسّر عندئذ على أنه تطهير بالمعنى الأخلاقي ، وإنما بالمعنى غير الأخلاقي كاستعارة من الطب.

---

(١) Pol. 1342 a 1 - 16 .

وهذا التفسير ليس مقبولاً من الجميع فمثلاً برفسور «ستيس» يقول: «نظرية بعض الباحثين - وهي تقوم على أساس الاشتقاقات اللغوية - تذهب إلى أن النظرية الأرسطية تعني أن النفس تتطهر لا من خلال الشفقة والخوف أو الرعب، وإنما هي تتطهر من الشفقة والخوف. وأننا نتخلص من هذه الانفعالات بتفريغها من شحناتها غير السارة، وبذلك نتخلص منها تماماً ونكون سعداء، وقد تكون هذه الآراء لباحثين ممتازين في دراستهم غير أن فهمهم محدود في مجال الفن. «ومثل هذه النظرية تجعل من نقد أرسطو العظيم والمهم مجرد ثرثرة سقيمة لا معنى لها»[1]. غير أن السؤال لا يدور حول النظرة الصحيحة للمأساة، وإنما حول رأي أرسطو في ذلك. وعلى أية حال، فحتى أصحاب نظرية «التفريغ»، يمكن أن يتفقوا مع تأويل «ستيس» للمعنى الأرسطي (الذي يقول « إن. عرض المعاناة المأساوية العظيمة حقاً ينشأ من شفقة المشاهد وخوفه الذي تطهرت روحه فأصبحت نقية هادئة»). شريطة أن لا يُفهم هذا «النقاء» على أنه مصطلح في العملية التربوية.

رابعاً: أصول التراجيديا والكوميديا

{١} بدأت التراجيديا - في نظر أرسطو[2] مع «الارتجال» الذي يقوم به قائد «الديثرامبو Dithyramb»[3]. بين نصفي الكورس {جوقة المنشدين}. ولقد كانت في الأصل مرتبطة بعبادة الإله ديونسيوس، مثلما ارتبط المسرح في أوربا في عصر النهضة بمسرحيات الأسرار في العصر الوسيط.

{٢} وبدأت الكوميديا في طريق مواز، من الأغاني القضيبية،[4] (والتي لا تزال قائمة حتى الآن، في كثير من مدننا). ولا شك أنه كان يعني قائد الكورس الذي يقوم بارتجال بعض العبارات البذيئة الفاحشة.

---

(١) Cait. Hist. b 331 .

(٢) Poetics. 1449. 9 - 30.

(٣) أنشودة تنشدها الجوقة بطريقة بدائية لا سيما في احتفالات ديونسيوس (باخوس)، أو هي أغنية باخوسية - وكان قائد الجوقة يرتجل كلامه (المترجم).

(٤) يترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي «الأناشيد الإحليلية»، أو «المزبورة» نسبة إلى عضو الذكر عند الرجل وقد كان رمزاً على الولادة ويحمل في أعياد باخوس أو ديونسيوس (المترجم).

[٣] ومما له مغزى حقاً، عند أرسطو، في تطور الدراما هو ازدياد أهمية الممثل، وكان «اسخيلوس» هو أول من زاد عدد الممثلين إلى اثنين، وقصّر مهمة الكورس، ثم أضاف سوفكليس ممثلاً ثالثاً وبعض مناظر المسرح الخلفية.

[٤] عندما تدخل الأجزاء المتكلمة إلى المسرح، يبدأ الوزن اليامي في الظهور «بوصفه أعظم الأوزان إلقاء». (والسبب في استخدامها الأصلي للتشطير الرباعي «للتروخيك Trochaic..[١] هو أن الشعر كان ساتيري[٢] كما يرتبط بالرقص أكثر مما هو عليه الآن»).

يصعب أن نقول إن مناقشة السؤال الإشكالي للغاية ـ السؤال عن أصل التراجيديا والكوميديا ـ ينتمي إلى تاريخ الفلسفة. ولهذا فسوف أكتفي بهذه الإشارة الموجزة السابقة عن وجهة نظر أرسطو وهي مليئة بالصعاب:

(أ) من حيث التفسير.

(ب) من حيث صحتها.

---

(١) نوع من الشعر كل مقطع فيه مؤلف من ضربة طويلة وبعدها ضربة قصيرة (المترجم).

(٢) كانت المسرحية الساتيرية Satyric (نسبة إلى ساتير Satyr الكائن الخرافي الذي يجمع بين الحصان والإنسان فيرمز إلى الشهوة) مسرحية راقصة مصحوبة بالضجيج والحركات الخليعة والتعبيرات اللغوية البذيئة [المترجم].

واصلت الأكاديمية القديمة التفكير الرياضي عند أفلاطون: في حين واصل المشاءون القدامى الاتجاه التجريبي عند أرسطو. مع الارتباط الوثيق بالموقف الفلسفي العام لأستاذهم. رغم أنهم أجروا تعديلات طفيفة وتطويرات في ميدان المنطق على سبيل المثال. وعلى ذلك فإننا نجد كلاً من «ثافراسطس»، و«أيديموس الرودسي» قد دافعا بإخلاص عن المبادىء الميتافيزيقية والأخلاقية لأرسطو. ويصدق ذلك بصفة خاصة عن «أيديموس» الذي وصفه سيمبلقوس بأنه «أنبل» تلامذة أرسطو[1]. أما «ثاوفراسطس» فقد دافع بحماس عن النظرية الأرسطية في أزلية العالم ضد زينون الرواقي.

خلف ثاوفراسطس الاروزي من جزيرة ليسبوس esbos ـ خَلَف أرسطو رئيساً للمدرسة المشائية من ٣٢٢/ ٣٢١، وظل في هذا المنصب حتى وفاته في عام / ٢٨٧ ٢٨٨[2]. وكان شخصية مرموقة أساساً في متابعته لأعمال أرسطو في مجال البحث التجريبي. ولقد شغل نفسه بصفة خاصة بعلم النبات وترك لنا في هذا الموضوع مؤلفات جعلته حجة في علم النبات حتى نهاية العصور الوسطى؛ كما أنه قد أدرك، فيما يبدو من خلال دراساته في علم الحيوان، واقعة أن تغيرات الألوان في عالم الحيوان، تعود في جانب منها إلى «التكيف مع البيئة»[3]. ولقد كان «ثاوفراسطس» باحثاً ذا اهتمامات واسعة، مثل أرسطو تماماً، كتب أيضاً تاريخاً للفلسفة (ومصنف «الطبائع» الشهير، وأعمال عن تاريخ الدين وطبيعته وتاريخ النبات، وعلل النبات). ولم يصلنا من هذه المصنّفات سوى جزء من تاريخ الفلسفة، في حين أن «فرفريوس» قد احتفظ بجزء من «تاريخ الحيوان» [4]. معتقداً أن جميع الكائنات الحية متشابهة، ولقد رفض «ثاوفراسطس» التضحية بالحيوان، وتناول اللحوم الطازجة، وأعلن أن جميع البشر يرتبطون بعضهم ببعض، وليسوا مجرد

(١) Simplic. Phys. 411, 14.

(٢) Diog. Laert. 5, 36.

(٣) لم يصلنا سوى مصنفين كاملين «تاريخ النبات» (في تسع مقالات) و«رسالة في علل النبات» (في ست مقالات) ـ (المترجم).

(٤) Porph.

رفاق أو أعضاء في أمة واحدة. وربما كان على المرء أن يذكر أيضاً كتابه الشهير «الطبائع» وهو دراسة لثلاثين نوعاً من الطباع أو الخُلق.

وأما «أرستكسيونس» من تارنتم ـ فقد جلب معه إلى المدرسة المشائية النظريات الفيثاغورية المتأخرة مثل النظرية التي تقول إن النفس هي انسجام البدن، وهي نظرية أدت به إلى إنكار خلود النفس[1]. وهو بذلك قد دافع عن وجهة النظر التي عرضها «سيمياس» في محاورة «فيدون» لأفلاطون. لكن تابعه على خطوات أرسطو بواسطة عمله التجريبي عن طبيعة الموسيقى وتاريخها.

ونظرية «أرستكسيونس» عن النفس شاركه فيها: «ديكيرخوس Dicaearchus» من مسينا[2]. الذي كتب كتابًا عن «اليونان» تتبع فيه خطوات الحضارة اليونانية من خلال مراحل التوحش البدائي، ومراحل الرعي والزراعة. واختلف عن أرسطو من حيث إنه سجل الحياة العملية التي كان يفضلها على الحياة النظرية[3]. وقد أعلن في كتابه . أن أفضل دستور هو المزيج من ثلاثة أنواع من الحكومات: النظام الملكي، النظام الأرستقراطي، النظام الديمقراطي، واعتبر هذا النوع من الدستور المختلط قد تحقق في مدينة اسبرطة.

«ديمتريوس» الفاليروني ـ تلميذ ثاوفراسطس ـ وهو كاتب غزير الإنتاج[4]. وكان شخصية مرموقة نظراً لنشاطه السياسي. (رأس حكومة أثينا من ٣١٧ إلى ٣٠٧) وكان يحث بطليموس المنقذ بتأسيس مكتبة ومدرسة في الإسكندرية (توجه إليها ديمتريوس نفسه حوالي عام ٢٩٧). وبعد ذلك تم تحقيق هذا المشروع على يد بطليموس فيلادلفوس ـ خليفة بطليموس المنقذ ـ بعد عام ٢٨٥ بقليل[5]. ولقد قام «ديمتريوس» بدور همزة الوصل بين أعمال بريتوس في أثينا، وأعمال اليونانيين العلمية والبحثية في الإسكندرية، المدينة التي أصبحت شهيرة كمركز للثقافة والعلم.

---

(١) Cic, Tusc. I, 10, 19.

(٢) Cic, Tusc. I, 10, 21, 31, 77.

(٣) Cic, Ad Att. . 2, 16, 3.

(٤) Diogen. Laert. 5, 80 - 1.

(٥) عندما مات الإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ق.م. قُسّمت امبراطوريته العريضة على قواده فكانت مصر من نصيب بطليموس الأول الملقب بالمنقذ. وخلفه ابنه بطليموس الثاني الملقب فيلادلفوس (أي المحب لأخته) ـ (المترجم).



"الفصل الرابع والثلاثون"

"أفلاطون .. وأرسطو"

يعد أفلاطون وأرسطو، بلا أدنى شك، ليس فقط أعظم فيلسوفين بين فلاسفة اليونان، بل أيضاً أعظم فيلسوفين شهدهما العالم. وهناك عناصر مشتركة بينهما (وكيف يمكن أن لا يكون الأمر كذلك، وقد بقي أرسطو تلميذاً لعدة سنوات في أكاديمية أفلاطون، كما أنه بدأ من وجهة نظره؟) لكن هناك فارقاً ملحوظاً في وجهة النظر بينهما، لو أن المرء صرف النظر عن العنصر المشترك الواضح جداً بينهما. ـ وهذا الفارق يمكّن المرء أن يضع خصائص فلسفة كل منها بحيث تقف أحدهما في علاقة القضية (الأفلاطونية) بالنقيض (الأرسطية) ـ علاقة قضية بنقيضها تحتاج إلى التوفيق بينهما في مركب أعلى، بمعنى أن العناصر الصحيحة وذات القيمة فيهما معاً تحتاج إلى التطوير بطريقة متناغمة في مذهب أكثر كمالاً وكفاية من المذهب المفرد عند كل فيلسوف على حدة. ويمكن أن نقول إن الأفلاطونية تتسم بالعودة إلى فكرة الوجود بمعنى الواقع الثابت الدائم، أما الأرسطية فهي تعود إلى فكرة الصيرورة. لكن إذا كان الوجود الثابت حقيقة واقعة Real، فكذلك التغير أو الصيرورة هو أيضاً واقع حقيقي Real ؛ والجانبان معاً يشكلان الحقيقة الواقعية Reality ولابد من إنصافهما في مذهب فلسفي أشد كفاية.

وعندما نسم فلسفة أفلاطون بسمة العناية بفكرة الوجود، وفلسفة أرسطو بالعودة إلى فكرة الصيرورة ـ فربما كنا نأثم في عملية التعميم، وهو تعميم لا يمثل، بالطبع، الحقيقة كلها. فقد تظهر بحق أسئلة مثل: ألم يعالج أفلاطون الصيرورة، ألم يعرض نظرية في الغائية؟ ألم يعترف أن العالم المادي هو دائرة التغير؟ ألم يُسلّم صراحة أن التغير أو الحركة، (من حيث إن هذا العالم ينطوي على طبيعة الحياة والنفس) لابد أن تنتمي إلى دائرة الواقع الحقيقي Real؟. ومن ناحية أخرى ألم يجد أرسطو مكاناً، ومكاناً هاماً ـ للوجود الثابت الذي لا يتغير، ألم يكتشف عنصر الثبات والدوام حتى في قلب التغير، أي

في قلب العالم المادي؟ ألم يعلن أن أسمى وظيفة للإنسان هي أن يتأمل الموضوعات الثابتة؟! لا يملك المرء إلا أن يجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب. ومع ذلك فحقيقة التعميم لم يتم الاستغناء عنها، ما دامت تشير إلى ما هو سمة خاصة بكل مذهب، إلى النغمة العامة أو النكهة العامة، إلى التوجه العام لفكر الفيلسوف؛ وسوف أحاول ـ في إيجاز ـ أن أبرر هذا التعميم. أو أن أشير ـ على أقل تقدير ـ إلى الخطوط العريضة التي من خلالها أحاول تبريره بالتفصيل إذا سمح المجال.

زعم أفلاطون ـ مثل سقراط ـ مشروعية الحكم الأخلاقي، ومثل سقراط أيضاً، حاول أن يصل إلى إدراك واضح للقيم الأخلاقية بطريقة جدلية ـ ويُجمل طبيعتها في تعريف، لكي يبلور الفكرة الأخلاقية، ووصل إلى أنه لو كانت التصورات الأخلاقية والأحكام الأخلاقية موضوعية ومشروعة على نحو كلي، فلابد أن يكون لهذه التصورات أساس موضوعي. ومن الواضح تماماً أن القيم الأخلاقية هي مثل عليا بمعنى أنها ليست أشياء عينية مثل الغنم والكلاب: وإنما هي ما ينبغي أن يتحقق في العالم العيني؛ أو هي ما يُرغب في تحقيقه في العالم العيني من خلال السلوك البشري: ومن هنا كانت الموضوعية الملحقة بالقيم لا يمكن أن تكون هي نفسها من نوع الموضوعية التي تلحق بالغنم والكلاب. وإنما لابد أن تكون موضوعية مثالية أو هي موضوعية النظام المثالي، وفضلاً عن ذلك فإن الأشياء المادية في هذا العالم تتغير وتفنى، بينما القيم الأخلاقية ـ كما كان أفلاطون مقتنعاً ـ فهي ثابتة لا تتغير. وينتهي من ذلك إلى أن القيم الأخلاقية هي مثل عليا ومع ذلك فهي موضوعية. أو ماهيات ندركها بطريقة حدسية في نهاية مسار الجدل. وعلى الرغم من أن لهذه القيم الأخلاقية نصيباً مشتركاً في الخير والكمال، حتى يمكن أن يقال بحق إنها تشارك في ـ وتستمد خيرها وكمالها من ـ الماهية المثالية العليا، أو الخير المطلق والكمال المطلق. مثال الخير الذي هو بمثابة «الشمس» في العالم المثالي.

بهذه الطريقة نقّح أفلاطون ضرباً من الميتافيزيقا ـ على أساس الأخلاق السقراطية، ولما كانت تقوم على أساس فكر سقراط، فإنها يمكن أن توضع على لسان سقراط دون أن نتشكك في صلاحية ذلك. لكن مع مرور الزمن بدأ أفلاطون يطبق جدله، لا فقط على القيم الأخلاقية والجمالية وحدها، وإنما على التصور العام المشترك بصفة عامة مؤكداً، أنه

مثلما أن الأشياء الخيّرة تشارك في مثال الخير. فكذلك الجواهر الفردية تشارك في الماهية النوعية. ولا يمكن أن يقال إن هذه الوجهة الجديدة من النظر تشكل تصدعاً جذرياً في فكر أفلاطون، بمقدار ما تعتمد نظرية القيم ذاتها، إلى حد ما، على أساس منطقي (وأن الاسم المشترك لابد أن يكون له مرجع موضوعي). وإنما هي بالأحرى امتداد للنظرية، غير أن النظرة الجديدة اضطرت أفلاطون أن يدرس عن قرب أكثر ـ لا فقط العلاقة بين المثل أنفسها ـ بل أيضاً بين الأشياء الحسية والمثل أو الماهيات النموذجية. وبذلك طوّر نظريته عن البنية العقلية التصاعدية «والمشاركة» بين المثل، كما فسر المشاركة على أنها محاكاة، وكانت النتيجة أنه وضع بديلاً في مكان القيم الخالصة من ناحية وحامل القيم من ناحية أخرى ـ هناك بديل هو القسمة الثنائية بين الحقيقة الماهوية، البنية العقلية الموضوعية وبين الجزئيات الحسية، بين الأصل «ونسخة» منعكسة منه. ولقد أصبحت هذه القسمة من القوة بحيث فصلت بين الوجود من ناحية والصيرورة من ناحية أخرى، ليس لنا أن نتساءل ما هو الجانب من الخط المقسوم الذي يكمن فيه اهتمام أفلاطون الرئيسي.؟

قد يعترض معترض بأن أفلاطون نظر إلى الماهية النوعية للإنسان مثلاً على أنها مثل أعلى ، وأن المعنى الحقيقي للصيرورة ينبغي أن نبحث عنه في الاقتراب التدريجي، والتحقق التدريجي، للمثال في العالم المادي وفي الشخصية الإنسانية وفي المجتمع، وهو تحقق يمثل مهمة الله والمتعاونين معه من البشر. وهذا صحيح تماماً. وليست عندي أدنى رغبة للتقليل من أهمية الغائية في الفلسفة الأفلاطونية. وإنْ كان أفلاطون يشدد بحسم أكثر على دائرة <u>الوجود</u> دائرة الواقع الحق Reality . وهو من خلال نظريته في الغائية يسمح، بغير شك، بوجود علاقة ما بين العالم المتغير وعالم الوجود الثابت الذي لا يتغير، إلا أن الصيرورة بما هي كذلك، والخصوصية الجزئية بما هي كذلك، هما بالنسبة له: اللامعقول: العامل الذي لابد من طرده إلى دائرة اللا متعين. وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك بالنسبة لمفكر المنطق والأنطولوجيا عنده شيء واحد، أو هما متوازيان على أقل تقدير؟ فالفكر يختص بالكلي. والفكر هو الذي يدرك الوجود أي الكلي. فهل الوجود ، إذن، والجزئي بما هو كذلك لا يوجدان: الكلي ثابت لا يتغير وكذلك الأمر بالنسبة للوجود فهو ثابت لا يتغير، أما الجزئي فهو الذي يتغير، يصير، ويفنى، وبمقدار ما يتغير ويصير ويفنى فهو ليس وجوداً. إن النشاط الفلسفي أو الجدل فهو ـ من ثم ـ يختص

بالوجود أولاً ثم بالصيـرورة بطريقة ثانوية فحسب. بمقدار مـا «يحاكي» الوجود. ومن هنا فقد كان أفلاطون بوصفه فيلسوفاً يهتم أساساً بالوجود الماهوي الثابت الذي لا يتغير، كما كان مهتماً أيضاً، وهذا حق، بأن يتشكل العالم على غرار نموذج الوجود، لكنه كان يشدد، ولا خطأ في ذلك، على الوجود أكثر من تشديده على الصيرورة.

ربما بدا أن كثيراً مما قلته بالنسبة لأفلاطون، يمكن أن ينطبق كذلك تماماً ـ وربما بطريقة أفضل على أرسطو ، الذي يؤكد أن الفيلسوف الميتافيزيقي يهتم بالوجود بما هو وجود، ويرد التغير والصيرورة إلى علّة نهائية هي المحرك الأول الذي لا يتحرك. وهو الذي علمنا أن أعلى نشاط في الإنسان هو التأمل النظري للموضوعات الثابتة. تأمل تلك الموجودات التي هي على الأصالة: الوجود، والتحقق الفعلي، (الوجود بالفعل)، والصورة. لجد أن هذا الجانب الواقعي من الفلسفة الأرسطية، يمثل، بالأحرى، التراث الأفلاطوني. حتى ولو كان أرسطو قد نقحه وطوّره بنفسه. ولستُ أريد ولو للحظة أن أتشكك في واقعة أن أرسطو كان يعزو أهمية كبيرة على هذا الجانب من فلسفته. أو في واقعة أن أرسطو أكمل وسار شوطاً بعيداً في طريق هذا الفكر النظري بأن ألقى الضوء الواضح على الطبيعة العقلية اللامادية للصورة الخالصة وبذلك أسهم مساهمة لا تقدر في ميدان اللاهوت الطبيعي. لكني أود أن أبحث في طابع المساهمة الخالصة التي قدّمها أرسطو للفلسفة عندما انفصل عن الأفلاطونية، ثم أتساءل ما هو <u>النقيض</u> الذي وضعه أرسطو في مقابل <u>القضية</u> الأفلاطونية.

ما هو اعتراض أرسطو الرئيسي على نظرية المثل الأفلاطونية ؟ إنها تترك هوة لا يمكن اجتيازها بين الموضوعات الحسية والمثل. ولما كانت الموضوعات الحسية تحاكي المثل أو تشارك فيها ، فإن المرء لابد أن يتوقع أن يسمح أفلاطون بوجود مبدأ ماهوي باطني، أو علّة صورية داخل الموضوع نفسه هي التي تضعه في فئته وتشكل ماهيته ، في حين أن أفلاطون في الواقع لم يسمح بوجود مبدأ صوري داخلي من هذا النوع، لكنه ترك الثنائية قائمة بين الكلي الخالص والجزئي الخالص. وهي ثنائية ناتجة عن حرمان العالم الحسي من معظم حقيقته ومعناه. وماذا كان جواب أرسطو على هذا الاعتراض؟ على حين أنه وافق على الموقف الأفلاطوني بصفة عامة القائل بأن العنصر الكلي ـ أو الصورة الماهوية ـ هو

موضــوع العلم، والمعرفة العـقلية. فقـد وحَّد بين هذا العنصر الكـلي وبين الصورة الماهوية المحايثة للموضوع الحسي، التي تـشكل ـ مع مادته ـ الموضوع والتي هي العنصر العقلي في هذا الموضــوع. وهذا المبـدأ الصوري هو الذي يتـحـقق في نشـاط الموضوع، فـمـثلاً المبـدأ الصوري للكائن الحي، كماله الأول، يعبر عن نفـســه في الوظائف العضوية، ويفض نفسه في مادة، منظماً ومحوراً هيئة هذه المادة، متجـهاً نحو غاية التي هي التجلي التام للماهية أو «للمثال» في الظاهرة. وتُصور الطبيعة بأسـرها على أنها هيراركية الأنواع، تتجه الماهية في كل نوع منها نحو تحققها الفعلي الكامل، في سلسلة مـن الظواهر، مستمدة بطريقة غامضة إلى حد ما من العلّة النهائية المطلقة التي هي المحرك الأول الذي لا يتحرك، وهو نفسه تحقق فـعلي كامل أو وجـود بالفـعل تام، وهو الوجـود اللامادي الخـالص أو الفكر القـائم بذاته المنطوي على نفـســه؛ وبهذا تكون الطـبيـعة مـســاراً ديناميـاً من الكمـال الذاتي، أو التطور الذاتي. ويكون لسلسـلة الظواهر معنى وقيمة.

سوف يبـدو واضحـاً تماماً من هذا البـيان الموجـز لموقف أرسطو، أن فلسـفته لـيست ببساطة فـلسفة الصيرورة؛ فالوجود يمكن أن يُحمل على شيء ما بمقدار ما يكون موجوداً بالفعل. وأن ما هو وجود على الأصالة هو أيضاً وجود بالفعل على الأصالة كذلك، غير مختلط بالوجود بالقـوة. فعالم الصـيرورة بوصـفه عالم التـحقق الفعـلي، وردّ القوة إلى الفـعل، هو العـالم الذي يكون فـيه الوجـود بالفـعل أو الوجـود الذي هو وجود يـتحـقق باستمرار في المادة، في الظواهر، وبتأثير الجذب الغائي للتحقق الفعلي المطلق أو الوجود، حتى أن تفسير الصيرورة إنما يوجـد في الوجود. لأن الصيرورة هي من أجل الوجود، ولها باستـمرار أسبقـية منطقية، حـتى إذا لم تكن لها أسبـقية زمانـية. ومن ثم فلو أنني قلتُ إن أرسطو انشغل بفكرة الصـيرورة، وأن فلسفته ـ التي تنتـمي إليه هو، يمكن أن توصف بحق بالإشارة إلى نظريته في الصيرورة، فأنا لا أعني بذلك أن الوجود كان بالنسبة له، كما كان بالنسبـة لأفلاطون، بالغ الأهمية، أو أنه قـدَّم لنا ميتـافيزيقا الوجـود التي كانت ـ من بعض الزوايا ـ أعلى كـثيـراً من ميتـافيـزيقا أفـلاطون. وإنما ما أريد أن أقـوله هو أن أرسـطو ـ من خلال نظريـته عن الكمال الأول ـ الـصورة الماهوية المحايثة ـ التي تتجـه نحو تحـققـها في مـسارات الطبيعة ـ قد تمكَّن من أن يلحق معنى وحقيقة بالعالم الحسي الذي كان مفقوداً في

فلسفة أفلاطون. وهذه المساهمة الجزئية الخاصة في الفلسفة تُضفي على الأرسطية نغمة خاصة ونكهة خاصة تتميز بهما عن الأفلاطونية. لقد ذهب أرسطو إلى أن غاية الإنسان هي النشاط، وليس الكيف. مما قد يعطي انطباعاً للمرء بأن الكيف كان عند أفلاطون صاحب الصدارة على النشاط، وأن «المطلق» عند أفلاطون لم يكن نشاطاً محايثاً كما هي الحال «في الفكر الذي يفكر» في نفسه عند أرسطو. وإن كان مطلق أفلاطون هو المثال الأعلى. (والقول بأن السمات التي وصف بها أرسطو المادة تميل إلى التقليل من واقعية وحقيقة ومعقولية العالم المادي لا يشكل اعتراضاً ضد قضيتي الرئيسية طالما أن نظريته عن المادة كانت إلى حد كبير نتيجة لتربيته الأفلاطونية، وقضيتي الرئيسية تتعلق بالمساهمة الخاصة التي قدّمها أرسطو إلى فلسفة الطبيعة).

وبذلك يكون أرسطو قد أسهم مساهمة إيجابية في فلسفة الطبيعة ومن المؤكد أنه نظر إلى نفسه على أنه جاب أرضاً جديدة. فقد نظر أولاً إلى نظريته في الماهية المحايثة على أنها نقيض، أو تصحيح لنظرية أفلاطون عن الماهية المتعالية. وملاحظاته، ثانياً: المتعلقة بانبثاق فكرة الغائية في الفلسفة، حتى ولو أن هذه الملاحظات كانت بوضوح، إلى حد ما، غير منصفة لأفلاطون تبين أنه نظر إلى نظريته في الغائية المحايثة على أنها شيء جديد. لكن رغم أن أرسطو زودنا بتصحيح مطلوب أو نقيض لأفلاطون من هذه الزاوية، فقد أسقط كثيراً من العناصر ذات القيمة في عملية تصحيح سلفه ليس فقط تصور أفلاطون عن العناية الإلهية ، والعقل الإلهي المحايث في العالم والذي يعمل في هذا العالم ـ لكنه طرح جانباً أيضاً تصور أفلاطون للعلّة النموذجية. لقد فشل أفلاطون في إعداد نظرة نسقية عن الوجود المطلق بوصفه العلّة النموذجية للماهيات، وبوصفه أساساً للقيمة، وربما فشل في أن يتحقق ـ كما يتحقق أرسطو، من أن الصورة المادية هي المعقول، وأن الوجود بالفعل الأعلى هو العقل الأعلى ـ وربما فشل في أن يجمع معاً ويوحّد العلّة الفاعلة العليا مع العلل الغائية النموذجية، غير أن أرسطو في معارضته لنظرة أفلاطون الناقصة عن الموضوعات العينية في هذا العالم، ـ قد سمح لنفسه أن يُغفل ويتغافل عن الحقيقة العميقة في النظرية الأفلاطونية. لكل مفكر منهما، إذن ، نقاطه العليا التي لا تقدّر كإسهام في الفلسفة، لكن أيًّا منهما لم يقدم الحقيقة الكاملة ، حتى بالنسبة لما بلغه ، فربما انجذب

المرء نحو أفلاطون أو أرسطو عن طريق الألفة المزاجية لكن لن يكون للمرء ما يبرره إذا ما رفض أرسطو من أجل أفلاطون، أو رفض أفلاطون من أجل أرسطو إذ تكمن الحقيقة في جوانب فلسفتهما معاً إذا تكاملت وانسجمت واشتمل عليها مركب أعلى، مركب لابد أن يجسد وأن يبنى على هذه المباديء الجذرية، التي وجدت مشتركة عند كل من أفلاطون وأرسطو. وأعني بها أن الحقيقي هو المعقول تماماً والخيّر تماماً، في حين يستخدم أيضاً الإسهامات الخاصة بكل فيلسوف بمقدار ما تكون هذه الإسهامات صحيحة غير متناقضة.

وسوف نشاهد ـ في الصفحات المخصصة للأفلاطونية المحدثة ـ محاولة ـ سواء أكانت ناجحة أو فاشلة أياً ما كان الأمر، لإنجاز مثل هذا المركب، محاولة تكررت في مجرى الفلسفتين الحديثة والوسيطة. لكن ربما كان من الصواب أيضاً أن نشير إلى أنه إذا كان مثل هذا المركب ممكناً، فإنه يكون ممكناً بصفة خاصة من خلال العناصر الأفلاطونية التي يحتوي عليها المذهب الأرسطي.

دعنا نقدم مثالاً واحداً أوضح به المعنى الذي أقصده: إذا كان أرسطو وهو يقوم بتصحيح ما اعتبره طابعاً ثنائياً مفرطاً في الأنثروبولوجيا الأفلاطونية (وأنا أشير هنا إلى العلاقة بين النفس والبدن) قد رفض صراحة طابع ما فوق الحس للمبدأ العقلي في الإنسان وردّ الفكر ـ مثلاً ـ إلى المادة في حالة حركة، فإنه بذلك يكون قد وضع نقيضاً حقاً للنظرية الأفلاطونية، إلا أن هذا النقيض كان له ذلك الطابع الذي يجعله لا يضم معه القضية في مركب أعلى.

ولما كان الأمر كذلك فإن أرسطو لم يرفض أبداً ـ على قدر ما نعلم ـ حضور مبدأ ما فوق الحس في الإنسان فهو يؤكد في كتابه «النفس» ـ رغم إصراره على أن النفس لا يمكن أن تكون ساكنة في أي بدن، أن «النفس» كمال أول لجسم جزئي معين. ومن ثم فقد كان المركب ممكناً وهو الذي يمكن أن يشمل الفكرة الأرسطية عن النفس بوصفها صورة للبدن، في حين يسمح مع أفلاطون بأن النفس الفردية هي أعلى من البدن، وهي تبقى بعد الموت في هوية ذاتية فردية.

وربما ظهر لأول وهلة أن الإله الأرسطي، فكر الفكر، يشكل تناقضاً يتعارض مع

الفكرة الأفلاطونية عن مثال الخير الذي لا يصور رغم عقلانيته، على أنه عقل. ومع ذلك فما دامت الصورة الخالصة ليست معقولة فحسب وإنما هي عقل أيضاً، فإن الخير المطلق الأفلاطوني يصبح ـ إنْ صحَّ التعبير ـ من أجل أن يتحد مع الإله الأرسطي، وهي وحدة تمَّ إنجازها في المركب المسيحي على أقل تقدير، وهكذا يكون كل من أفلاطون وأرسطو قد أسهما إسهاماً مختلفاً ـ وإن كان مكملاً ـ في جوانب التأليه ..Theism.

لقد تحدثتُ في الملاحظات السابقة عن مركب للأفلاطونية والأرسطية، إلا أن المرء يحق له أن يتحدث عن ضرورة المركب عندما تكون هناك نظريتان «متعارضتان» كل منهما صحيحة إلى حد ما فيما تؤكده كاذبة فيما تنكره. فقد كان أفلاطون، مثلاً، على صواب، في تأكيده للمثال النموذجي، وعلى خطأ في إهماله للصورة الجوهرية المحايثة. بينما كان أرسطو على صواب في تأكيده لنظريته للصورة الجوهرية المحايثة، وعلى خطأ في إهماله للمثال النموذجي، لكن هناك جوانب أخرى في فلسفتهما يصعب على المرء أن يتحدث عن ضرورة وجود مركب بالنسبة لها، ما دام أرسطو قد أنجز هذا المركب بنفسه، فالمنطق الأرسطي مثلاً كان خلقاً عبقرياً رائعاً ولا يحتاج إلي أن يتآلف في مركب مع المنطق الأفلاطوني، نظراً لحقيقة بسيطة هي أنه كان خطوة هائلة تتقدم منطق أفلاطون (أو ما نعرفه عنه على الأقل) وقد اشتمل هو نفسه على ما هو قيّم في المنطق الأفلاطوني.

"الجزء الخامس"

"الفلسفة بعد أرسطو"



"الفصل الخامس والثلاثون "

"تمهيد"

|١| مع عصر الإسكندر الأكبر انتهت دولة المدينة اليونانية الحرة المستقلة. إبان حكمه، وحكم خلفائه الذين حارب بعضهم بعضاً من أجل السيطرة السياسية، لم تحز المدن اليونانية على أية حرية سوى الحرية الاسمية؛ فهي تعتمد ـ على الأقل ـ على الإرادة الخيّرة، للسيد الأعلى. وبعد أن توفى الفاتح الأكبر عام ٣٢٣ ق.م ، فإننا لابد أن نتحدث عن الحضارة الهلنستية [١](في مقابل الحضارة الهللينية أو القديمة) ـ بدلاً من الحضارة الهللينية. ولقد أصبح التمييز الحاد بين اليونانيين و«البرابرة» تمييزاً غير واقعي. فقد كان يفكر من منظور أوربا، لا من منظور «المدينة»؛ وكانت النتيجة أنه على حين أن الشرق قد انفتح أمام مؤثرات الغرب، فإن الثقافة اليونانية من جانبها لم تستطع أن تبقى بعيداً عن التأثر بالوضع الجديد للأمور. وهكذا لم تعد: أثينا، وأسبرطة، وكورنثة ... الخ. بعد ذلك وحدات حرة مستقلة وإنما وحّدها شعور عام مشترك بالتفوق الثقافي على ظلام البرابرة المحيط بها: فاندمجت في كُلّ أوسع، ولم يمر وقت طويل إلا وقد أصبحت مقاطعة ـ أو ولاية ـ في الامبراطورية الرومانية.

وكان من الصعب أن لا يكون للموقف السياسي الجديد رد فعل على الفلسفة. لقد كان أفلاطون وأرسطو معاً رجلين من دولة المدينة اليونانية، والفرد عندهما لا يمكن تصوره بمعزل عن المدينة، وحياة المدينة: ففي المدينة يبلغ الفرد غايته ويعيش حياة فاضلة. لكن عندما تندمج المدينة الحرة في كل عالمي أعظم (متحرر من التحيز الإقليمي) فقد كان من الطبيعي أن تظهر «المواطنة العالمية.. ..Cosmopolitan » بمثلها الأعلى للمواطن العالمي، كما نجده في الفلسفة الرواقية، بل لابد أن يظهر كذلك إلى النور المذهب الفردي. والواقع

---

(١) باختصار شديد لا يستخدم مصطلح «العصر الهلنستي Hellenisticism» على الإطلاق إلا بعد وفاة الإسكندر (المترجم).

أن هذين العنصرين: المواطنة العالمية، والمذهب الفردي، ارتبطا معاً ارتباطاً وثيقاً. لقد كانت حياة دولة المدينة مركزة شاملة للجميع على نحو ما تصورها أفلاطون وأرسطو وعندما تحطمت، اندمج المواطنون في كل أعظم كبير، لم يكن ثمة مندوحة للفرد من أن يسير بنفسه من غير هدى، منفلتاً من التزاماته بدولة المدينة، وكان ذلك أمراً متوقعاً، إلا أن الفلسفة في مجتمع المواطن العالمي لابد أن تركز اهتماماتها على الفرد في محاولة لتلبية حاجاته للتوجيه والإرشاد في الحياة بعد أن أصبح عليه أن يعيش في مجتمع ضخم لا في مجتمع أسرة المدينة الصغير نسبياً. وهكذا ظهرت نزعة عملية أخلاقية مسيطرة مثل: الفلسفة الرواقية، والفلسفة الأبيقورية. واتجه الفكر الفزيقي والميتافيزيقي إلى الانسحاب نحو الخلف: فلم يعد هناك اهتمام بهما في ذاتهما بل بمقدار ما يقدمان من أساس وإعداد للأخلاق. وهذا التركيز على الأخلاق يجعل من السهل أن نفهم لماذا استعارت المدارس الجديدة أفكارها الميتافيزيقية من مفكرين آخرين، من دون أن تُدخل فكراً جديداً نضراً خاصاً بها. والواقع أنهم عادوا من هذه الزاوية إلى فلاسفة قبل سقراط فقد لجأت الرواقية إلى فزيقا هيراقليطس، كما لجأت الأبيقورية إلى المذهب الذري عند ديمقريطس. بل أكثر من ذلك فإن المدارس الفلسفية بعد أرسطو لجأت إلى الفلاسفة قبل سقراط على الأقل جزئياً، حتى بالنسبة لاتجاهاتهم وأفكارهم الأخلاقية فاستعار الرواقيون الأخلاق الكلبية، واستعار الأبيقوريون من القورينائية.

لقد ظهر هذا الاهتمام العملي والأخلاقي بصفة خاصة في تطور المدارس الفلسفية بعد أرسطو في الحقبة الرومانية، لأن الرومان لم يكونوا مثل اليونان، مفكرين نظريين وميتافيزيقيين، وإنما هم رجال عمل أساساً. لقد ركز الرومان القدامى على الخُلق - وكان النظر العقلي غريباً عنهم إلى حد ما - أما في الامبراطورية الرومانية - عندما غرقت المثل العليا وتقاليد الجمهورية، فقد كانت مهمة الفيلسوف على وجه الدقة هي أن يزود الفرد بقاعدة للسلوك تمكنه من قيادة سفينته في بحر الحياة. مؤكداً اتساق المبدأ والفعل القائم على قدر من الاستقلال الأخلاقي والروحي. ومن ثم كانت ظاهرة الفيلسوف - الموجه - الذي يقوم بمهمة تشبه - إلى حد ما - مهمة المرشد الروحي المعروفة في العالم المسيحي.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا التركيز على الجانب العملي، واقعة أن الفلسفة تأخذ على

عاتقها تزويدنا بمعايير للحياة، ـ من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى انتشار واسع للفلسفة بين الطبقات المثقفة في العالم الهلنستي الروماني، وكذلك إلى لون من الفلسفة الشعبية.

وأصبحت الفلسفة في الفترة الرومانية ـ أكثر وأكثر ـ جزءاً من برنامج منتظم في التربية (وتلك حقيقة تحتاج إلى أن نعرض في صورة مبسطة واضحة) وبهذه الطريقة أصبحت الفلسفة المنافسة والمزاحمة للمسيحية عندما بدأت الديانة الجديدة تطالب بتبعية الامبراطورية. والواقع أنّ المرء يمكن أن يقول إن الفلسفة ـ إلى حد ما على الأقل ـ قدمت إشباعاً للحاجات والتطلعات الدينية للإنسان وكان عدم الإيمان بالميثولوجيا الشعبية عامًا وحيثما سيطر اللا إيمان هذا ـ بين الطبقات المثقفة ـ الذين لم يرضوا بالحياة بلا دين على الإطلاق فقد كان عليهم أن يلتحقوا بإحدى العبادات الكثيرة التي قدمت من الشرق إلى الامبراطورية ، وكان مقدراً لها بالقطع إشباع التطلعات الروحية للإنسان أكثر من ديانة الدولة الرسمية بما لها من موقف شبيه بالأعمال التجارية. ومن ثم فإننا نحن الذين نستطيع أن نميّز العناصر الدينية في مذهب أخلاقي مسيطر مثل المذهب الرواقي، بينما وصل آخر ازدهار للمذهب التلفيقي في الفلسفة القديمة ـ بين الفلسفة والدين ـ إلى قمته في الأفلاطونية المحدثة. وفضلاً عن ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن مذهب أفلوطين في الأفلاطونية الجديدة الذي كان فيه الهروب الصوفي للروح أو الانجذاب هو آخر وأعلى نقطة في النشاط العقلي، ثم اتجهت الفلسفة بعده إلى تجاوز الدين.

ولقد أدى التركيز على الأخلاق وحدها إلى مثل أعلى للاستقلال الروحي والكفاية الذاتية كتلك التي نجدها عند الرواقية والأبيقورية معاً. بينما أدى التركيز على الدين إلى تأكيد الاعتماد على مبدأ متعال وإلى أن ينسب تطهير الذات إلى فعل إلهي. وهو موقف نجده في العبادات السرية مثل ديّانة «مثرا Mithras»[١] وعلينا أن نلاحظ أن الاتجاهين

(١) كان مثرا Mithras في الأصل أحد الآلهة في الأساطير الفارسية أو هو الوسيط بين الآلهة والناس، والمساعد الأول لإله الخير «أهورا مزدا» في حربه ضد الروح الشرير «أهرمان». ثم تحول إلى صاحب ديانة مستقلة نافست المسيحية إلى أن قمعها الامبراطور قسطنطين بعد أن اعتنق المسيحية، وكانت المسيحية قد استقرت في روما. وإن كان الزرادشتيون لا يزالون يعبدون «مثرا» في يومنا الراهن على أنه إله. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ [المترجم].

معاً: الاتجاه نحو تأكيد الكمال الأخلاقي المكتفى بذاته للشخصية أو اكتساب الشخصية الأخلاقية الحقيقية. والاتجاه نحو تأكيد موقف العابد تجاه الله أو حاجة الموجود البشري الذي لا يستطيع أن يكتفي بنفسه إلى أن يوحّد نفسه مع الله أسهمت في سد نفس النقص، حاجة الفرد في العالم اليوناني الروماني إلى أن يجد أساساً متيناً لحياته. طالما أن الموقف الديني يجلب معه استقلالاً معيناً في مواجهة الامبراطورية الدنيوية. والاتجاهان يميلان بالطبع من الناحية العملية إلى الاتحاد والاندماج، فأحياناً يكون التشدد على الجانب الأخلاقي (كما تفعل الرواقية) وأحياناً على العامل الديني (كما تفعل الديانات السرية) في حين أن الأفلاطونية المحدثة كانت محاولة لعمل مركب شامل، الوجود الأخلاقي يتبع فيه الوجود الديني لكن دون أن يفقد أهميته.

[٢] من المعتاد أن نميز عدة أطوار في تطور الفلسفة الهلنستية الرومانية[١]:

(أ) الطور الأول أو الفترة الأولى تمتد من حوالي نهاية القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواسط القرن الأول من قبل الميلاد؛ وتتميز هذه الفترة بتأسيس الفلسفتين الرواقية والأبيقورية، وقد شددتا على السلوك. وعلى بلوغ السعادة الشخصية ـ بينما يشيران إلى الفكر السابق على سقراط في بحثهم من الأساس الكسمولوجي لمذاهبهم. وضد هذه المذاهب «التوكيدية» ظهر «مذهب الشك عند بيرون Pyrrho» وأتباعه. الذي لابد أن نضيف إليه شرياناً شكياً قادماً من الأكاديمية الجديدة والوسطى. ولقد أدى التفاعل بين هذه الفلسفات إلى ضرب من المذاهب الانتقائية التي بدأت تظهر مع ظهور الميل من جانب الرواقية الوسيطة، والمدرسة المشائية، والأكاديمية للوصول إلى تمثل منتقى من نظريات بعضها البعض.

(ب) المذهب الانتقائي من ناحية، ومذهب الشك من ناحية أخرى واصلاً الوجود في الحقبة الثانية (منذ حوالي منتصف القرن الأول قبل الميلاد إلى أواسط القرن الثالث الميلادي) غير أن هذه الفترة تتميز بالعودة إلى الفلسفة «المعتدلة»، فظهر اهتمام كبير بمؤسسي المدارس، حياتهم وأعمالهم، ومذاهبهم، وهذا الميل إلى الفلسفة «المعتدلة» هو الوجه المقابل للمذهب الانتقائي المتواصل. غير أن الاهتمام بالماضي كان مثمراً في البحث

(١) CF. Ueberweg - Praechter pp. 32 - 3 .

العلمي. فمثلاً في نشر أعمال الفلاسفة القدامى، مع شروح وتفسيرات عليها، والجهد البارز في هذا الميدان هو ما قام به فلاسفة الإسكندرية.

غير أن هذا الاهتمام ليس هو الخاصية الوحيدة لهذه الحقبة الثانية. فنحن نجد في مقابل ومعارضة الاهتمام العلمي ميلاً إلى الصوفية الدينية تزايدت قوتها. ولقد سبق أن أشرنا (Praechter p. 36) إلى أن لهذا الميل جذوراً مشتركة مع الميل العلمي، أعني مع اختفاء الفكر النظري المنتج. في حين أن العامل الأخير يمكن أن يؤدي إلى «مذهب الشك» أو إلى تكريس الجهود للبحوث العلمية كما يمكن أن ينتهي كذلك إلى نزعة صوفية دينية. ولقد كانت هذه النزعة بالطبع لصالح الوعي الديني المتنامي للعصر، والتعرف المباشر على ديانات من أصول شرقية. ولقد حاول الفلاسفة الغربيون من أمثال الفيثاغورية الجديدة تجسيد العناصر الدينية والصوفية في مذاهب نظرية في حين حاول الفلاسفة الشرقيون من أمثال «فيلوالسكندري» تنسيق تصوراتهم الدينية على خلفية فلسفية. (ولقد كان مفكرون من أمثال فيلو بالطبع قد تأثروا بالرغبة في أن تظفر مذاهبهم غير اليونانية على المذاهب اليونانية بأن تُعرض مذاهبهم تحت قناع فلسفي).

(جـ) الفترة الثالثة (من حوالي منتصف القرن الثالث الميلادي إلى منتصف القرن السادس الميلادي - أو في الإسكندرية إلى منتصف القرن السابع) - وهي حقبة الأفلاطونية المحدثة. ولقد حاول هذا الجهد النظري الأخير للفلسفة القديمة أن يضم جميع العناصر ذات القيمة في النظريات الدينية والفلسفية في الشرق والغرب على السواء في مذهب شامل يستوعب من الناحية العملية جميع المدارس الفلسفية والتطور الفلسفي الذي ساد لعدة قرون حتى أنه ليصبح من الصعب تبرير التغاضي عنه في تاريخ الفلسفة أو إلقائها في صناديق القمامة الخاصة بالصوفية السرية. وفضلاً عن ذلك فقد مارست الأفلاطونية المحدثة تأثيراً هائلاً على الفكر النظري المسيحي: فنحن لا نثق إلا في أسماء مثل القديس أوغسطين، وديونسيوس المزيف.

[٣] هناك سمة من سمات العالم الهلنستي لا ينبغي أن نمر عليها مر الكرام وهي: هذا النمو المتزايد للعلوم الجزئية. لقد رأينا كيف اتجهت الفلسفة والعلم نحو الاتحاد: ويصدق العكس على الفلسفة والعلوم الجزئية، فلم يصبح فقط مجال الفلسفة محدداً بشكل حاد عما كان عليه في الأيام المبكرة للفكر اليوناني، بل إن العلوم المختلفة ذاتها قد بلغت تلك

النقطة من التطور تحتاج معها إلى معالجة خاصة. وفضلاً عن ذلك فإن إصلاح الظروف الخارجية لمثل هذا البحث والدراسة، رغم أنها هي نفسها كانت إلى حد كبير نتاجاً للتخصص، قد تفاعل بدوره مع نمو العلوم، معززاً بشدة الجهد أو البحث الذي يدور حول قسم معين. لقد أسهم «اللوقيون»، بالطبع، إسهاماً عظيماً في نمو العلوم وتطورها إلا أن العصر الهلنستي هو الذي ظهرت فيه المؤسسات العلمية، والمتاحف والكليات بصفة عامة. في المدن الرئيسية العظيمة مثل: الإسكندرية، وأنطاكية[١]، وبرجامون Pergomon[٢] وكانت النتيجة أن البحوث الفلسفية والأدعية، والدراسات الرياضية، والطبية والفزيقية، قد تمكّنت من قطع خطوات عظيمة. فنحن نجد مثلاً تبعاً لما يقوله «تزاتس»[٣] كانت المكتبة «الخارجية» لمدينة الإسكندرية تحتوي على ٤٢,٨٠٠ مجلداً في حين أن المكتبة الرئيسية في القصر قد احتوت على ٤٠٠,٠٠٠ مجلد «مختلط»، وحوالي ٩٠,٠٠٠ مجلد بسيط أو غير «مختلط» ، ومن المحتمل أن تكون الأخيرة لفائف صغيرة من البردي في حين تكون الأولى لفائف أكبر حجماً. ثم انقسمت المجلدات الأكبر إلى كتب، وأصبحت مجلدات «بسيطة». ويقال إنه عندما أهدى «أنطونيو» «كليبطرة» مكتبة مدينة «برجامون» فإنه أعطاها ٢٠٠,٠٠٠ مجلد «بسيط».

ربما لم يكن تأثير الفلسفة على العلوم الجزئية ـ بالطبع ـ تأثيراً دائماً لصالح تقدمها ذلك لأن الفروض والمزاعم النظرية تحتل أحياناً مكاناً لا تنتمي إليها مما يؤدي إلى نتائج متسرعة ومتحيزة، عندما كان ينبغي أن يكون للتجربة والملاحظة الدقيقة دور حاسم. ومن ناحية أخرى فقد تم مساعدة العلوم الجزئية بإعطائها أساساً فلسفياً فأمنت لنفسها بذلك الابتعاد عن التجربة الفجة، والتوجه العملي والنفعي الخالص.

---

(١) أنطاكية Antioch مدينة في الجزء الشمالي من سوريا تقع على نهر العاصي، أسسها اليونان عام ٣٠٠ ق.م لكنها الآن تقع داخل تركيا مع سائر لواء الإسكندرونة (المترجم).

(٢) برجامون Pergamon مدينة في الجزء الغربي من تركيا، كانت فيما مضى عاصمة مملكة برجامون القديمة (المترجم).

(٣) جون تزاتس J. Tzetzes (١١١٠ ـ ١١٨٠) باحث وشاعر بيزنطي مؤلف «كتاب التواريخ»، وشروح على الإلياذة والأوديسة وله مؤلفات في الشعر والنحو وشروح على بعض المؤلفين اليونانيين (المترجم).

"الفصل السادس والثلاثون"
"الرواقية المبكرة"

[١] ولـد «زينون» مؤسس المدرسة الرواقية حوالي عام ٣٣٦/ ٣٣٥ في «كتيوم Citium من أعمال قبرص» ومات في أثينا حوالي ٢٦٤/ ٢٦٣ . وربما كان قد تابع أباه في بداية حياته في النشاط التجاري[١]. جاء إلى أثينا حوالي ٣١٥ ـ ٣١٣ ، وقرأ مذكرات «زينوفان»،[٢] ومحاورة «الدفاع» لأفلاطون، وأعجب إعجاباً شديداً بسقراط وقوة شخصيته. ولما كان يعتقد أن أقريطيس الكلبي كان أكثر الرجال شبهاً بسقراط فقد أصبح تلميذاً له. ويبدو أنه انتقل من الكلبية إلى «استلبون»[٣]. رغم أن زينون يروي أنه استمع كذلك إلى «زينوقراط» وبعد وفاته استمع إلى «بوليمون». وحوالي عام ٣٠٠ق.م. أسس مدرسته الفلسفية التي استمدت اسمها من «الرواق» الذي كان يلقي فيه دروسه، ولقد قيل إنه انتحر، ولم يبق لنا من مؤلفاته سوى شذرات قليلة.

خلف زينون في رئاسة المدرسة «كليانتس Cleanthes» المولود في مدينة «أسوس Assos..» (٣٣١/ ٣٣٠ ـ ٢٣٣/ ٢٣١)، وخلف كليانتس، «كروسبوس ..Chrysippus» المولود في مدينة صول Soloi في جزيرة قبرص (٢٨١/ ٢٧٨ ـ ٢٠٨/ ٢٠٥) الذي سُمّي بالمؤسس الثاني للمدرسة بسبب تنسيقه وتنظيمه للنظريات الرواقية ويبدو أنه كان مغروراً جداً[٤] . ولقد قيل إنه كتب أكثر من ٧٠٥ كتاباً ، واشتهر ببراعته في الجدل لا بأسلوبه في التأليف.

---

(١) Diog Laert. 7 . 2 and 31 .

(٢) تذهب أقدم الروايات عن «زينون» أن أباه كان تاجراً من تجار قبرص، فاشترى في بعض أسفاره كتباً للسقراطيين وخصوصاً كتاب الذكريات «لاكزنيوفان» ، فلما قرأ «زينون» تلك الكتب رغب في الذهاب إلى أثينا ليتلقى عن أولئك الأساتذة. د. عثمان أمين «الفلسفة الرواقية» مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية ١٩٥٩ ص ٣٤ ـ ٣٥ (المترجم).

(٣) Diog. Laert . 7,2.

(٤) Diog. Laert . 7, 183.

كان من بين تلامذة «زينون» أرسطون Ariston المولود في «خيوس Chios»، و«هيريللوس القرطاجني»، و«ديونسيوس الهيراكلي» ، «وبيرسيون من كتيوم»؛ وكان «سيفروس» من بوزفورس تلميذاً لـ كليانتس، أما كروسيوس فقد خلفه تلميذان «زينون الطارسوسي»، وديوجنز السلوقسي. ولقد جاء الأخير إلى روما عام ١٥٦/ ١٥٥ ق.م، مع فلاسفة آخرين كسفراء لأثينا في محاولة للحصول على موافقة لإسقاط الغرامات. وألقى الفلاسفة محاضرات في روما نالت إعجاباً كبيراً بين شباب المدينة. رغم أن كاتو Cato[1] ظنَّ أن مثل هذه الاهتمامات الفلسفية لا تتفق مع الفضائل الحربية، ونصح مجلس الشيوخ أن يتخلص من السفراء في أسرع وقت ممكن[2]. وخَلَف «ديوجنيز» أنتيباتر Antipater الطرسوسي[3].

[٢] المنطق الرواقي:

ينقسم المنطق عند الرواقيين إلى «الجدل» و«الخطابة» ويضيف بعض الباحثين : نظرية التعريفات، ونظرية معيار الصدق أو الحقيقة[4]. وسوف نقول هنا كلمة سريعة عن نظرية المعرفة الرواقية، غاضين النظر عن تفسيرهم للمنطق الصوري، رغم أننا قد نلاحظ واقعة أن الرواقيين يردون مقولات أرسطو العشر إلى أربع فقط هي:

١ ـ الحامل أو السند.

٢ ـ الصفة الجوهرية.

٣ ـ الصفة العارضة أو الحال.

٤ ـ النسبة (الصفة النسبية العارضة).

ويمكن أن تذكر أيضاً سمة أبعد للمنطق الصوري عند الرواقيين: تكون القضايا بسيطة، ما لم تكن حدودها قضايا، وإلا كانت مركبة. والقضايا المركبة: «إذا كانت س،

---

(١) سياسي روماني قديم عُرف بتمسكه بالمثل الرومانية القديمة كالشجاعة والوفاء للأسرة ولروما، وبالاستقامة... الخ. وسمي أحياناً كاتو الأكبر للتفرقة بينه وبين حفيده كاتو الأصغر الذي كان أيضاً من أنزه السياسيين القدماء (المترجم).

(٢) Plut. Cat. Mai. 22 .

(٣) يرسمه الدكتور عثمان أمين «أنطيفاطر» ويصفه بأنه «ذو القلم الصارخ» الذي اشتهر بمحاولاته مع فلاسفة الأكاديمية ـ الفلسفة الرواقية ص ٦٩ .

(٤) Diog Laert. 7 . 4, 41- 42 .

إذن، ص» هي: (أ) صادقة، إذا كانت س وص هما معاً صادقتين (ب) كاذبة، إذا كانت س صادقة وهي كاذبة. (جـ) صادقة، إذا كانت س كاذبة وص صادقة. (د) صادقة، إذا كانت س وص كاذبتين. وهكذا ينفصل المضمون المادي عن المضمون الصوري، وعن المضمون «الدقيق»، وعن الالتزام بالضرورة الأنطولوجية[١].

لقد رفض الرواقيون ـ لا فقط النظرية الأفلاطونية عن الكلي المتعالي ـ بل رفضوا أيضاً النظرية الأرسطية عن الكلي العيني؛ لأن الفرد وحده هو الموجود، ومعرفتنا إنما تكون بالموضوعات الجزئية. (وتنطبع هذه الجزئيات على النفس فيما يقول زينون وكليانتس أو تُدرك فيما يرى كرسبوس). والمعرفة هي أولاً معرفة بهذا الانطباع. ومن ثم فقد تبنى الرواقيون الموقف المضاد لموقف أفلاطون ،لأنه على الرغم من أن أفلاطون حطّ من شأن الإدراك الحسي. فإن الرواقيين يقيمون كل المعرفة على الإدراك الحسي. ولا شك أنهم يرددون صدى كلمات «آنتستينز.. Antisthenes» من أنه يرى الحصان وليس مثال «الحصانية ..Horseness»[٢] (ولقد أصبح زينون كما رأينا تلميذاً لأقريطس الكلبي) ـ فالنفس هي في الأصل «صفحة بيضاء Tabula Rasa» وحتى تستطيع أن تعرف فهي في حاجة إلى الإدراك الحسي؛ ولم ينكر الرواقيون، بالطبع، أن لدينا معرفة بالأنشطة والحالات الداخلية، غير أن «كرسبوس» يرد هذه المعرفة أيضاً إلى الإدراك الحسي. بحيث أصبحت الحالات والأنشطة الداخلية هي نفسها عمليات مادية؛ وتظل الذاكرة في الخلف بعد فعل الإدراك الحسي. عندما لم يعد الموضوع الفعلي موجوداً بعد. وتنشأ التجربة من كثرة الاسترجاعات المماثلة.

ومن ثم فقد كان الرواقيون تجريبيين، بل حتى «حسيين»، إلا أنهم أكدوا أيضاً العقلانية أو المذهب العقلي Rationalism.. الذي يصعب أن يتفق مع المذهب الاسمي والتجريبي الخالص. ذلك لأنه على الرغم من أنهم أكدوا أن «العقل» هو نتاج للتطور، من حيث إنه ينمو بالتدريج خارجاً عن الإدراكات الحسية، ولا يتشكل إلا في سن الخامسة عشرة. كما ذهبوا إلى أنه لا يوجد فقط أفكار عامة من الواضح أنها تسبق التجربة، من

(١) القضية المركبة هي القضية الشرطية متصلة أو منفصلة (المترجم).

(٢) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 2, 105 Adv. Math. 8, 449 .

حيث إن لدينا ميلاً طبيعياً سابقاً لتشكيلها، وفي استطاعتنا في الواقع أن نسميها أفكاراً فطرية. وفضلاً عن ذلك من خلال العقل وحده يمكننا أن نعرف نسق الواقع Reality.

ولقد بذل الرواقيون جهداً كبيراً في مسألة معيار الصدق (أو الحقيقة) وقد أعلنوا أن هذا المعيار هو الإدراك. أي الإدراك المباطن أو التمثيل . ومن ثم فمعيار الصدق يكمن في الإدراك نفسه، أعني في الإدراك الذي يستلزم مصادقة النفس أي على جميع النوايا والأغراض في إدراك واضح. (ويصعب أن يتفق ذلك مع النظرة التي تقول إن العلم وحده هو الذي يقدم لنا معرفة عن الواقع). غير أن الصعوبة تنشأ من أن النفس تستطيع أن تمتنع عن التصديق على الإدراك الصادق بطريقة موضوعية. فعندما ظهرت الكستيس Aclestis المتوفاة لأدميتوس ..Admetus قادمة من العالم السفلي، فقد كان لدى زوجها إدراك واضح بها، ومع ذلك فإنه لم يصادق على هذا الإدراك الواضح بسبب عقبات ذاتية، منها أن الموتى لا يعودون إلى الحياة مرة أخرى[1]. على حين أنه يمكن أن يكون هناك ظهور مخادع للموتى؛ وتواجهنا الرواقية المتأخرة من أمثال «سكتوس امبيريقوس Sextus Empiricus» بمثل هذا الاعتراض: «ما لا عائق أمامه»، وإذا تحدثنا من الناحية الموضوعية، فإن للإدراك الحسي لـ «ألكستيس» قيمة معيار الصدق لأنه من الناحية الموضوعية خيال غير مدرك. لكن إذا تحدثنا من الناحية الذاتية لا يمكن أن يعمل بما هو كذلك. بسبب الإيمان الذي يعمل كعقبة ذاتية[2]. وذلك كله سليم جداً، لكن الصعوبة تبقى في التمييز عندما يكون هناك ـ أو لا يكون ـ مثل هذه العقبة.

---

(١) اكلستيس Aclestix الزوجة الوفية في الأساطير اليونانية، فعندما يطلب الإله أبوللو من ربات القدر إعفاء زوجها أدميتوس من الموت اشترطن أن يكون هناك مَنْ يتطوع ليموت نيابة عنه ـ وقد رفض والداه أن يموتا نيابة عنه، أما زوجته اكلستيس فهي التي تطوعت لأن تموت نيابة عن زوجها، غير أن آلهة العالم السفلي قررت إعادتها إلى زوجها مرة أخرى وفي رواية أخرى أن هرقل هو الذي أعادها ـ راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٤٧ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) Sext. Emp. Adv. Math. 7, 234 FF .

[٢] الكسمولوجيا الرواقية:

لجأ الرواقيون في موضوع الكسمولوجيا إلى هيراقليطس ونظريته في اللوجوس Logos والنار بوصفها جوهر العالم. غير أن هناك أيضاً عناصر حاضرة مستعارة من أفلاطون وأرسطو. ومن هنا يبدو الموضوع على أنه تبديل لوضع النظرية المثالية إلى المستوى المادي.

فهناك مبدآن في الواقع ..Reality عند الرواقية هما: المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل. لكن ذلك ليس ثنائية على نحو ما نجده عند أفلاطون، طالما أن المبدأ الفاعل ليس روحياً وإنما هو مادي. والواقع أنه يصعب أن نقول إن هناك ثنائية على الإطلاق ما دام المبدآن معاً ماديين.

وهما معاً يشكلان كلاً واحداً. ومن ثم فالنظرية الرواقية مادية واحدية، حتى إذا لم يتأكد هذا الموقف باتساق دائماً. ليس من المؤكد رأي زينون لكن «كليانتس» «وكروسبوس»، فيما يبدو، ينظران إلى العاملين على أنهما واحد ونفس الشيء بصورة مطلقة.

«ليس كل شيء سوى أجزاء من كل واحد رائع ومذهل،
جسده هو الطبيعة، وروحه هو الله..»(١)

أما المبدأ المنفعل فهو المادة خالية من الصفات أو الكيفيات في حين أن المبدأ المنفعل هو العقل المحايث أو الله. ويشير الجمال الطبيعي أو الغائية في الطبيعة إلى وجود مبدأ للفكر في الكون، وهو الله الذي رتّب بعنايته كل شيء لصالح الإنسان. وفضلاً عن ذلك فما دامت الظاهرة العليا في الطبيعة هي الإنسان وهو يمتلك وعياً، فليس في استطاعتنا أن نفترض أن العالم ككل يخلو من الوعي، لأن الكل لا يمكن أن يكون أقل كمالاً من الجزء. ومن ثم فالله هو وعي العالم. ومن هنا فالله ـ مثل الحامل الذي يعمل عليه، مادي. وعلى أية حال ، فقد كان (زينون) يظن أن المرء يمكنه أن يعمل وجسده مستشف منها (أي من الطبيعة) ـ والواقع أن الجسد لا يستطيع أن يعمل « أو ينتج»(٢).

« لأنهم يطلقون على الكائنات الفريدة اسم البشر »(٣) .

(١) Pope: Essay on Man, I, 267 .

(٢) Cic., Acad. Post, 1. 11. 39 .

(٣) Plut. De Comm. Notit. 1073 c .

ولقد جعل الرواقيون النار ـ مثل هيراقليطس ـ المبدأ الأساسي للأشياء جميعاً. والله هو النار الفاعلة. وهي محايثة في الكون، لكنه في الوقت ذاته المصدر الأول الذي خرجت منه العناصر الغليظة التي صُنع منها العالم المادي، وهذه العناصر الغليظة تسير من الله وهي في نهاية المطاف تنحل فيه من جديد. وهكذا فكل ما هو موجود إما أن يكون النار الأولى ـ الله في ذاته. أو الله في حالاته المختلفة. عندما يوجد العالم فإن الله يقف منه موقف الروح من الجسد. وهو ليس شيئاً يختلف اختلافاً تاماً عن العالم، أي جسده، وإنما هو مادة أشد دقة ـ المبدأ المحرك والمشكل ـ المادة الغليظة التي صُنع منها العالم، وعلى الرغم من أنه هو نفسه لا يتحرك ولا يتشكل، فهو قادر على تلقي جميع أنواع الحركة والشكل: « يبدو أن هواء زينون (الأثير) والرواقيين الباقين تقريبًا ، هو الإله الأسمى، واهب العقل الذى به تُرى جميع الأشياء »[1].

الله إذن هو «العقل» أو المبدأ الفعال الذي يحتوي داخل ذاته على صور فعالة نشطة لجميع الأشياء التي يمكن أن توجد وهذه الصور أو الأشكال هي البذور الكامنة.

وهذه الأشكال النشطة الفاعلة ـ وإن كانت مادية ـ فهي «بذور» إنْ صحَّ التعبير، من خلال النشاط الذي تظهر به الأشياء الفردية إلى الوجود كلما تطور العالم. أو قل إنها بذور تفض نفسها في صور الأشياء الفردية. (لقد وجد تصور هذه البذور عند الأفلاطونية الجديدة، وعند القديس أوغسطين تحت اسم «العلل البذرية ..Rationes Seminales»[2]). وفي التطور الفعلي للعالم يتحول جزء من البخار الملتهب ـ الذي يتألف منه الله ـ ليصبح هواءً ومن الهواء يتشكل الماء. ومن جزء من الماء تظهر الأرض، بينما يبقى جزء ثان ماء، ويتحول جزء ثالث إلى هواء هو الذي يصبح عن طريق التخلخل، ناراً أولية، وهكذا يظهر «جسد» الله إلى الوجود.

---

(١) Cic., Acad. Prior. 2. 41. 126 .

(٢) العلل البذرية ..Rationes Seminales فكرة رواقية أساساً تذهب إلى أن الأشياء كانت في البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها الأشياء. ولقد وجد القديس أوغسطين في هذه الفكرة حلاً لمشكلة فعل الخلق الذي لابد أن يكون واحداً على الرغم من أن الأشياء كثيرة، وهي دائمة النمو والتطور، فالأشياء وجدت من البذرة التي خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت (المترجم).

والآن، كما رأينا، من المرجح جداً أن هيراقليطس لم يعلّم قط نظرية الاحتراق العام التي يعود فيها العالم بأسره إلى النار الأولى التي ولد منها. غير أن الرواقية أضافت بغير شك نظرية القدر وهي النظرية التي بمقتضاها يشكّل الله العالم، ثم يعيده مرة أخرى إلى ذاته من خلال الاحتراق العام. حتى أن هناك سلسلة لا نهاية لها من البناءات للعالم، ومن الهدم والتدمير للعالم. وفضلاً عن ذلك كل عالم جديد يشبه سابقه في كل جزئياته، وكل إنسان فرد، مثلاً، يظهر في كل عالم تال، وينجز الأفعال ذاتها التي كان قد أنجزها في وجوده السابق. (قارن فكرة نيتشه عن «العود الأبدي»). وانساقاً مع هذا الإيمان فإن الرواقية أنكرت الحرية البشرية، فالحرية تعني بالأحرى، عندهم، أن تعمل بوعي، مع التصديق، ما ينبغي على المرء أن يعمله في أي حال. (ويذكرنا ذلك إلى حد ما باسبنوزا). ولقد عبّر الرواقيون عن سيطرة الضرورة هذه بفكرتهم عن القدر ..Fate إلا أن القدر ليس شيئاً مختلفاً عن الله والعقل الكلي، ولا هو مختلف عن العناية الإلهية التي ترتب كل شيء إلى الأحسن. وليس القدر والعناية الإلهية سوى وجهين مختلفين لله . غير أن هذه الحتمية الكسمولوجية تعدّلت بإصرارهم على الحرية الباطنية، بمعنى أن الإنسان يستطيع أن يغيّر أحكامه على الأحداث وموقعه تجاه الحوادث، ويراها ويرحب بها على أنها تعبير عن «إرادة الله»، وبهذا المعنى يكون الإنسان حراً.

طالما أن الرواقية تذهب إلى أن الله ينظم الأشياء نحو الأفضل، فقد كان عليهم أن يفسروا وجود الشر في العالم، أو على الأقل ليجعلوه منسجماً مع نغمة «تفاؤلهم». ولقد أخذ «كروسبوس»، بصفة خاصة على عاتقه المشكلة الدائمة مشكلة صياغة «ثيودسيا»[1]، واعتبر أن مبدأه الأساسي النظرية التي تقول إن نقص الأفراد يساعد في كمال الكل؛ ولا ينجم عن ذلك أنه لا يوجد حقاً شر في العالم عندما يُنظر إلى الأشياء من منظور الأزلية.. (ولو أننا تذكرنا اسبنوزا هنا، وتذكرنا ليبنتز أيضاً، لا فقط عن طريق التفاؤل الرواقي، بل أيضاً بواسطة نظريتهم القائلة بأنه لا توجد ظاهرتان من ظواهر الطبيعة متشابهتان تمام

(١) الثيوديسيا Theodicy كلمة يونانية الأصل مكونة من مقطعين Theos إله، Dike نظام عادل ـ والمشكلة التي يعبر عنها هذا المصطلح ـ وقد أقلقت ليبتز فيما بعد ـ هي كيف نوفق بين وجود إله خير وعادل ووجود الشر في العالم؟ (المترجم).

التشابه). ويذهب «كرسبوس» في كتابه الرابع عن «العناية الإلهية»، إلى أن الخيرات لا يمكن أن توجد وحدها بدون الشرور. على اعتبار أن الأزواج من الأضداد لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر، بحيث لو أنك حذفت أحدهما. فإنك تحذفهما معاً[1]. ولا شك أن هنالك قدراً كبيراً من الحقيقة في هذه الحجة؛ فمثلاً وجود الكائن الحسي القادر على تلقي اللذة يتضمن أن لديه إمكانية الشعور بالألم. ما لم يحدد الله، بالطبع، شيئاً غير ذلك؛ لكنا نتحدث الآن عن الحالة الطبيعية للأمور لا عن الطقوس الدينية الخارقة للطبيعة. وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أننا نتحدث عن الألم على أنه شر، فربما بدا خيراً من زاوية معينة، فمثلاً إمكان وجود تسوس الأسنان، والألم في الأسنان ربما كان فيه خير أو نفع معين. ومن المؤكد أن الحرمان من النظام السليم للأسنان هو نفسه شر، لكن وجود إمكانية التسوس، فربما كنا في حالة أسوأ لو كان وجع الأسنان مستحيلاً، ما دام يفيد، كعلامة خطر، تحذرنا أننا وصلنا إلى الوقت الذي ينبغي أن نفحص فيه أسناننا عن طريق طبيب الأسنان. وبالمثل ما لم نشعر بالجوع قط ـ الألم ـ فربما اعتلت صحتنا بسبب نقص التغذية. ولقد رأى «كروسبوس» ذلك بوضوح، فذهب إلى أنه من الخير للإنسان أن تكون تركيبة رأسه رقيقة، ورغم واقعة التركيبة الرقيقة فإنها تتضمن في الوقت ذاته إمكان الخطر من ضربة ضعيفة نسبياً.

لكن على الرغم من أن الشر الفزيقي ليس مشكلة ضخمة إلى هذا الحد، فماذا نقول في الشر الأخلاقي؟ يعتقد الرواقيون أنه ليس ثمة فعل شرير يستهجن في ذاته. إن النية، أو الحالة الأخلاقية للفاعل. الذي صدر عنه الفعل هي التي تجعل الفعل شريراً: أما الفعل نفسه ككيان طبيعي فهو محايد؛ (لو أخذنا ذلك على أنه يعني أن النية الطيبة تبرر أي فعل، عندئذ فإن مثل هذا الفعل يدخل في النظام الأخلاقي وسوف يكون إما خيراً أو شراً ـ رغم أنه إذا ما أنجز الفاعل ، فعلاً سيئاً بنية خيّرة خالصة متورطاً في حالة من الجهل تجعل الفعل مضاداً للعقل السليم. فإن الفعل لا يكون إلا شراً ماديا. ولا يكون الفاعل مذنباً لهذه

(1) Apud Gellium: Noctes Atticae, P. 6. 1.

الخطيئة الصورية[1]. ومع ذلك فإذا ما نظرنا إلى الفعل في ذاته فحسب؛ على أنه كيان إيجابي، بمعزل عن طابعه كفعل بشري، عندئذ يكون «كروسبوس» على صواب في قوله إن الفعل بما هو كذلك ليس شراً، بل الواقع أنه خير؛ أما أنه لا يمكن بذاته أن يكون شراً فذلك ما يمكن أن نوضحه بمثال: فالفعل الفزيقي العنصر الإيجابي، هو نفسه تماماً عندما يطلق الرجل النار بقصد القتل وعندما يطلق النار في معركة حرب عادلة. إنه ليس العنصر الإيجابي في جريمة القتل، إذ يُنظر إلى الفعل من زاوية مجردة فقط على أنه شر أخلاقي. وإذا نظرنا إلى الشر الأخلاقي بالضبط على ما هو عليه. فإنه لا يمكن أن يكون كياناً إيجابياً، طالما أن ذلك سوف يعكس خيرية الخالق، مصدر كل شيء. ويتألف الشر الأخلاقي أساساً من الحرمان من النظام السليم في الإرادة البشرية، التي تخرج ـ في حالة الفعل البشري السيء، عن الانسجام مع العقل السليم. والآن فإذا كان يمكن أن يكون لدى الإنسان نوايا حسنة فإنه يستطيع أن تكون لديه نوايا سيئة أيضاً. ومن ثم فإن دائرة الأخلاق لا تقل عن دائرة الفزياء، الأضداد يتضمن الواحد منها الآخر. ويتساءل «كروسبوس»: كيف يمكن للشجاعة أن تُفهم بمعزل عن الجبن. وكيف يمكن للعدل أن يُفهم بمعزل عن الظلم؟ وكما أن القدرة على الشعور بالمتعة تتضمن القدرة على الشعور بالألم. وكذلك القدرة على أن تكون عادلاً تتضمن القدرة على أن تكون ظالماً.

لما كان «كروسبوس» يعني ببساطة أن القدرة على الفضيلة تتضمن في الحال القدرة على الرذيلة. وهو يقول الصواب، ذلك لأن الرجل في حالته الحاضرة في هذا العالم، بإدراكه المحدود للخير الأقصى، الحرية في أن تكون فاضلاً تتضمن أيضاً حرية ارتكاب الخطيئة، لدرجة أن امتلاك الحرية الأخلاقية هو شيء خيِّر للإنسان، وإذا كان من الأفضل للإنسان أن يكون قادراً على اختيار الفضيلة بحرية (حتى ولو تضمن ذلك إمكان الرذيلة)

---

(١) الفعل، كالفعل البشري مثلاً الصادر من الإرادة الحرة للوجود البشري هو خير أو شر صادياً أو موضوعياً. من حيث إنه يتطابق موضوعياً مع العقل السليم ـ أو لا يتطابق معه ـ أعني يتطابق مع القانون الطبيعي. ولا يستطيع الفاعل الواعي بنيته أن يغير الطابع المادي الموضوعي للفعل البشري، رغم أنه في حالة الفعل الشرير موضوعياً ربما التمس له العذر من أجل الخطأ الأخلاقي الصوري [المؤلف].

عن أن لا تكون له حرية على الإطلاق، فلن تكون هناك حجة مشروعة ضد العناية الإلهية مستمدة من إمكان، بل حتى وجود الشر الأخلاقي في العالم. لكن بمقدار ما يعني كروسبوس أن حضور الفضيلة في الكون يتضمن بالضرورة وجود الضد، على أساس أن الأضداد دائماً يتضمن بعضها بعضاً. فإنه يقول قولاً زائفاً. طالما أن الحرية البشرية الأخلاقية، على حين أنها تتضمن إمكان الرذيلة في الحياة، فإنها لا تتضمن بالضرورة تحققها الفعلي. (الدفاع عن الشر الأخلاقي مثل الدفاع عن الشر الفزيقي، الذي يعتمد على القول بأن الخير مطروح في بديل أعلى من خلال وجود ما هو سيء، إذا ما ضغط فإنه يتضمن نفس النظرة الكاذبة. فإذا ما كان هناك مثل هذا النظام الحالي في العالم فمن المؤكد أن من الأفضل للإنسان أن يكون حراً، وبالتالي قادراً على ارتكاب الخطيئة ـ من أن يكون بلا حرية. لكن من الأفضل للإنسان أن يستخدم حريته في اختيار الأفعال الفاضلة. وسوف يكون أفضل وضع للعالم أن يقوم الناس جميعاً بفعل ما هو صواب على الدوام بالغاً ما بلغ حضور الرذيلة الذي يعطي للخير أجازة طويلة).

لم يكن كروسبوس سعيداً عندما يتأمل ما إذا كانت الخطوط الخارجية السيئة ترجع إلى قصور من جانب العناية الإلهية كما هي الحال عندما تقع أحداث تافهة لعائلة أكبر منظمة تنظيماً جيداً بصفة عامة، من خلال إهمال شيء ما[1]. لكنه رأى بحق أن الشرور الفزيقية التي تحل بالخير ربما تحولت إلى نعمة وبركة. فهما معاً من خلال الفرد (من خلال موقفه الباطني تجاههما) أو بالنسبة للبشر عموماً (عن طريق استثارة البحث والتقدم الطبي). وفضلاً عن ذلك فمن المثير أن نلاحظ أن «كروسبوس» قدّم حجة تكررت فيما بعد مثلاً عند الأفلاطونية المحدثة، والقديس أوغسطين، وباركلي، وليبنتز، عن تأثير الشر في الكون يعطي للخير أجازة طويلة، مثلما أن تقابل النور والظل يكون مريحاً في الصورة، أو إذا استخدمنا مثلاً استخدمه كروسبوس بالفعل «تتضمن الكوميديا بداخلها أبياتاً مثيرة للضحك والسخرية، وهي رغم أنها سيئة في ذاتها، فإنها تُضفي قدراً من النغمة على المسرحية ككل»[2].

(١) Plut. De Stoic. Repugn., 1051c.

(٢) Plut. De Comm. Notit. 1065 d. Marcus Aurel: To Himself. Vi. 42.

ويعمل العقل الكلي في الموضوعات غير العضوية؛ كمبدأ للتماسك، ويصدق ذلك أيضاً في عالم النباتات التي ليس لها نفس ـ رغم أن المبدأ فيها تكون له قوة الحركة، ويرقى إلى مصاف العقل. وفي الحيوانات هناك نفس تتجلى في قوى الإدراك. أما في الموجودات البشرية فيوجد العقل. ومن ثم فالنفس عند الإنسان هي أنبل الأنفس جميعاً: والواقع أنها قبس من النار الإلهية التي هبطت إلى البشر عند خلقهم، ثم انتقلت عبر الأجيال لأنها مادية مثل كل شيء آخر. والجزء المسيطر في النفس مستقر في القلب فيما يقول «كروسبوس». بالطبع على اعتبار أن الصوت الذي هو تعبير عن الفكر ـ يبدأ من القلب.. (وبعض الرواقيين الآخرين يضعون الفكر في الرأس). ومن الصعب أن يكون هناك خلود شخص عند المذهب الرواقي؛ فالرواقيون يوافقون على أن الأنفس جميعاً تعود إلى النار الأولية في الاحتراق العام؛ وموضع الجدل الوحيد هو ما الذي يبقى من الأنفس بعد الموت بعد عملية الاحتراق العام. وعلى حين أن «كليانتس» يذهب إلى أن ذلك ينطبق على الأنفس البشرية جميعاً، فإن «كروسبوس» لا يوافق على ذلك إلا بالنسبة لأنفس الحكماء فحسب.

في المذاهب الواحدية ـ مثل مذهب الرواقيين ـ يصعب أن نتوقع أن نجد أي موقف للخشوع الشخصي تجاه المبدأ الإلهي. غير أن هذا الميل في الواقع ظاهر بوضوح، ويمكن ملاحظته بصفة خاصة، في الأنشودة الشهيرة إلى زيوس التي كتبها «كليانتس»:

«أيا زيوس، يا أعظم الخالدين، يا مَنْ يذكره الناس بشتى الأسماء،
يا مدبر الطبيعة العظيم، ويا حاكم الأشياء جميعاً وفق ناموسك العادل،
نُعماك يا زيوس، يا مَنْ ينبغي على جميع مخلوقاتك في كل الأرض،
أن تناديك وتتجه إليك، لأننا نحن جميعاً أبناؤك.
يا مَنْ نحمل صورته أينما ذهبنا في مسالك الأرض وهي تدور...
انظر إلى السماء هناك تلك التي تحوم حول الأرض..
تتحرك بإرادتك، وتطيع أوامرك.
الإجلال والولاء ليدك المنيعة،
مثل هذا الراعي المتوهج، لمعة الضوء،
السيف ذو الحافتين الذي لا تبلى قوته.

والذي ينبغي خلال الطبيعة مبرزاً إلى النور
عربة الكلمة الكلية التي تنساب عبر الكل،
وفي ضوء التوهج السماوي للنجوم كبيرها
وصغيرها على حد سواء، آه يا ملك الملوك!
الله، عبر أجيال لا تنقضي، بغرضه تولد الأشياء،
سواء في البر أم في البحر
لا شيء يحدث على الأرض إلا بعلمك، ولا في السماء ولا في البحار:
إلا ما يفعله الأشرار: مدفوعين بحمقهم.
الاضطراب في عينيك نظام والكره محبة، يا مَنْ
تنسّق الأشياء: الأشياء الخيرة مع الأشياء الشريرة.
حتى تكون هناك كلمة واحدة في الأشياء جميعاً: باقية إلى الأبد.
كلمة واحدة يزدري الأشرار صوتها للأسف!
تشتاق أرواحهم إلى الخير، لكنها لا ترتوي منه!
ومع ذلك فلا الرؤية ترى، ولا السمع يسمع،
قانون الله الكلي الذي يجلّه هؤلاء.
تحت قيادة العقل مَنْ يظفر بالسعادة.
أما باقي الأشكال المختلفة من الخطيئة فلا عقل لها.
فهي تسير بالدفع الذاتي: لاسم عاطل،
عبثاً تحاول وتصارع قوائم الشهرة،
ويرغب آخرون رغبة جامحة في الثروة،
ويستمتع البعض ـ بخلاعة ـ بالبحث عن الجسد.
ويتجولون، الآن هنا، والآن هناك بلا نتيجة.
وهم أبداً يبحثون عن الخير، ولا يجدون سوى الشر!

أيا زيوس، يا أجمل الموجودات.
يا مَنْ يحتجب الظلام أمامه
ويضيء برقه في رعد السحب،
منقذاً أبناءك من أخطاء مميتة.
فابعد أنت الظلام عن أرواحهم!
وتكرّم عليهم أن يبلغوا المعرفة،
لأنك كنت قوياً بالمعرفة التي حكمت بها،
فوق الجميع، وعلى كل شيء حكماً عادلاً،
طهِّر نفوسنا، حتى نمجدك، بمجدك أنت،
ونرد إليك الفضل..
فنتغنى بمدح أعمالك: باستمرار، في أغنيات..
كما ينبغي للفانين أن يفعلوا..
دون أن نطلب جزاءً، حتى بالنسبة للآلهة،
أكثر من العبادة الحقة،
أعلى من القانون الكلي الذي يسري على الجميع[1].

غير أن هذا الخشوع الشخصي نحو المبدأ الأسمى، من جانب بعض الرواقيين، لا يعني أنهم رفضوا الديانة الشعبية، بل على العكس لقد جعلوها تحت حمايتهم. لقد أعلن «زينون» أن الصلوات وتقديم القرابين لا جدوى منها. غير أن الرواقية بررت مع ذلك مذهب تعدد الآلهة Polytheism على أساس أن المبدأ الواحد أو «زيوس Zeus» يتجلى في الظواهر فهو يتجلى مثلاً في الأجرام السماوية، لدرجة أن التوقير الإلهي، يعود إلى هذه التجليات، وهو توقير يمتد أيضاً إلى تأليه الإنسان أو «الأبطال»؛ وفضلاً عن ذلك فقد

---

(١) ترجمة دكتور جيمس آدم، وقد اقتبسناها من طبعة Hicks «الرواقية والأبيقورية» ص ١ ـ ١٦ (Longmans 1910) (المؤلف)

أفسحت الرواقية المجال أمام التنبؤ بالغيب والنبوءات؛ وهذه الحقيقة لا تستدعي، في الواقع، دهشة كبيرة. إذا تذكرنا أن الرواقية أكدت النظرية الحتمية، وذهبت إلى أن جميع الأجزاء والأحداث في الكون تترابط بالتبادل.

[٤] الأخلاق الرواقية:

يمكن أن تتمثل أهمية الجانب الأخلاقي في الفلسفة عند الرواقيين عن طريق وصف الفلسفة الذي قدّمه سينكا. وينتمي سينكا كما هو معروف إلى الرواقية المتأخرة، ومع ذلك فإن التشديد الذي يقدمه للفلسفة بوصفها علماً للسلوك تشترك فيه أيضاً الرواقية المبكرة يقول: «الفلسفة ليست أي شيء، وإنما هي العلّة الطبيعية للحياة، أو المعرفة الحلوة بالحياة، أو هي فن تنظيم الحياة الطبيعية. لن تخطيء إذا قلت إن الفلسفة هي قانون الحياة، ومَنْ يقول هذا الحكم عن الحياة، فهو الذي يسمى بالحكيم».[(١)] . ومن ثم فالفلسفة تختص أساساً بالسلوك، وتعتمد غاية الحياة أو السعادة على الفضيلة (بالمعنى الرواقي لهذا المصطلح) أعني على الحياة الطبيعية أو العيش وفقاً للطبيعة؛ أي اتفاق السلوك الإنساني مع قانون الطبيعة، أو اتفاق الإرادة البشرية مع الإرادة الإلهية. ومن هنا جاءت القاعدة الرواقية الشهيرة «عش على وفاق مع الطبيعة» . لأن الإنسان لكي يتوافق مع قوانين الكون بالمعنى الواسع، ولكي يتفق سلوكه مع طبيعته الجوهرية، أي العقل، فذلك شيء واحد؛ طالما أن الكون يحكمه قانون الطبيعة. وعلى حين أن الرواقية المبكرة اعتقدت أن «الطبيعة». التي ينبغي على الإنسان اتباعها. هي بالأحرى طبيعة الكون ـ فإن الرواقية المتأخرة ابتداء من «كروسبوس» ـ مالت إلى تصور الطبيعة من وجهة نظر أنثروبولوجية أكثر.

التصور الرواقي للعيش وفقاً للطبيعة يختلف عن التصور الكلبي القديم على نحو ما يتمثل في سلوك وتعاليم «ديوجنز». ذلك لأن «الطبيعة» عند الكلبيين تعني بالأحرى البدائي والغريزي، فكذلك العيش وفقاً للطبيعة يتضمن السخرية المتعمدة من العادات والتقاليد، وأعراف المجتمعات المتحضرة، وهي سخرية تجسدت في ألوان من السلوك الشاذة التي كثيراً ما تكون غير محتشمة. والعيش على وفاق مع الطبيعة تعني عند الرواقية

---

(١) Seneca, Frag. 17 .

من ناحية أخرى العيش وفقاً للمبدأ الفعال النشط في الطبيعة، وهو المبدأ الذي يشارك فيه عن طريق النفس البشرية. ومن ثم فالغاية الأخلاقية ـ عند الرواقية ـ تعتمد أساساً على الخضوع للنظام الإلهي في العالم، ويخبرنا «بلوتارك» أن المبدأ العام عند كرسبوس هو أن تبدأ جميع البحوث الأخلاقية بدراسة نظام الكون وترتيباته[١].

الغريزة الأساسية التي فُطر عليها الحيوان بطبيعته هي غريزة المحافظة على البقاء، وذلك يعني عند الرواقية ما يمكن أن نسميه تماماً الكمال الذاتي والتطور الذاتي. والآن: لقد مُنح الإنسان العقل، الملكة التي تعطيه تفوقاً على الحيوانات، ومن ثم فبالنسبة للإنسان «العيش وفقاً للطبيعة يعني على نحو سليم العيش وفقاً للعقل». ومن هنا كان تعريف زينون للغاية هو الحياة وفقاً للطبيعة، وهو يعني أن نعيش حياة الفضيلة، طالما أن الطبيعة تقودنا إلى الحياة. والحياة الفاضلة من ناحية أخرى هي حياة تتطابق مع تجربتنا لمسار الطبيعة. فطبيعتنا البشرية ليست سوى جزء من الطبيعة الكلية. ومن هنا كانت الغاية هي الحياة التي تتبع الطبيعة. ولا يعني بذلك طبيعتنا فحسب، وإنما طبيعة الكون أيضاً. حياة لا نعمل فيها شيئاً يحرمه الكلي الذي هو «العقل السليم .. Right Reason»[٢]. المبثوث في جميع الأشياء والذي يتحد مع «زيوس Zeus» في هوية واحدة «حاكم الكون ومرشده»[٣]. ويقول: «ديوجنيز اللايرتي» وهو يروي التعاليم الأخلاقية عند الرواقية أن الفضيلة هي العيش وفقاً للطبيعة، في حين أن الحياة في تطابق مع الطبيعة تعني بالنسبة للإنسان، الحياة وفقاً للعقل السليم. (كما أشار إلى ذلك آخرون. وهذا لا يخبرنا بالشيء الكثير. ما دامت العبارات التي تقول إنه من المعقول أن تعيش على وفاق مع الطبيعة، ومن الطبيعي أن تعيش على وفاق مع العقل لا تساعدنا كثيراً في تحديد مضمون الفضيلة).

لما كانت الرواقية قد ذهبت إلى أن كل شيء لابد بالضرورة أن يطيع قوانين الطبيعة، فلابد أن يظهر الاعتراض التالي: «ما الخير في أن نقول للإنسان عليك بطاعة قوانين

---

(١) Plut. De Stoic Repugn. C. 9 (1035a 1 - F 22).

(٢) ترجمها أستاذنا الدكتور عثمان أمين «العقل الصريح» ـ أي العقل الكامل السليم الذي يظل دائماً متسقاً مع نفسه الفلسفة الرواقية ص ٢٠٥ (المترجم).

(٣) Diog. Laert. 7 . 86 FF.

الطبيعة، طالما أنه لا يستطيع أن يفعل غير ذلك في جميع الأحوال؟». يجيب الرواقيون أن الإنسان موجود عاقل، وبالتالي فعلى الرغم من أنه يتبع قوانين الطبيعة على أية حال فهو يتمتع بميزة أن يعرف هذه القوانين، وأن يصادق عليها عن وعي؛ ولذلك فهناك غرض من النصح الأخلاقي: فالإنسان حر في تغيير مواقفه الداخلية. (ويتضمن ذلك بالطبع تعديلاً للموقف الحتمي، أو أن نقول الحد الأدنى منه. إلا أنك لن تجد واحداً من الحتميين يتسق ـ أو يمكن أن يتسق ـ مع نفسه فعلاً، وليس الرواقيون استثناءًا من هذه القاعدة). والنتيجة ـ إذا شئنا الدقة ـ هي أنه لا يوجد فعل خطأ في ذاته، لأن الحتمية لا تترك مجالاً للفعل الإرادي أو المسئولية الأخلاقية، في حين أن الشر في المذهب الواحدي هو حقاً شر فقط عندما يبدو من وجهة نظر جزئية خاصة ـ من منظور الأزل ـ كل شيء خير وصواب. ويبدو أن الرواقية قبلت ـ نظرياً على الأقل ـ فكرة أنه لا توجد أفعال هي خطأ في ذاتها. فقد ذهب زينون إلى أنه حتى أكل لحوم البشر، وزنا المحارم، والجنسية المثلية ـ ليست خطأ في ذاتها[١]. ولم يقصد زينون بالطبع أن يمتدح هذه الأفعال: بل كان يعني فقط أن الفعل الفزيقي محايد، فالشر الأخلاقي يتعلق بالإرادة البشرية وبالنية[٢]. ويعلن «كليانتس» أن الوجود البشري يتبع بالضرورة طريق المصير: «لو أن إرادتي تمردت على الشر. فلابد لي من أن أتابعها»[٣] وترد الفكرة نفسها في شعار سينكا الشهير: «يقود القدر الرغبة، لكنه لا يلغيها». «فلتضع نفسك بين يدي القدر»[٤] غير أن الحتمية الرواقية قد تعدّلت كثيراً في الممارسة العملية، ذلك لأن النظرية تقول إن الرجل الحكيم هو مَنْ يتبع طريق المصير عن وعي. (وهي نظرية تظهر في شعار سينكا الذي اقتبسناه تواً) عندما يقترن بأخلاق النصح عندهم، تتضمن الحرية إلى حد ما، كما سبق أن لاحظنا ـ فالإنسان حر في تغيير موقفه الداخلي وتبني موقف الخضوع والاستسلام أكثر من موقف التمرد والعصيان. كما أنهم سلّموا فضلاً عن ذلك بسُلّم للقيم، كما سنرى، وهي تحتوي ضمناً على الأقل، أن الرجل الحكيم حر في اختيار القيم العليا، وتجنب القيم الدنيا؛ إلا أن النسق الحتمي لا يمكن أن

---

(١) Von Arnim, Stoci. Vet. Frag. Vol. I. p. 59 - 60 (Pearson, pp. 210 FF).

(٢)، (٣) Frag. 91 (Pearson: The Fragments of Zeno and Cleanthes, 1891.

(٤) Seneca: Ep. 107, 11.

يكون متسقاً من الناحية العملية؛ وهي حقيقة لا تستدعي الدهشة ما دامت الحرية هي تحقق فعلي نحن على وعي به، وحتى لو أننا أنكرناها من الناحية النظرية، فإنها تتسلل وتدخل من جديد من الباب الخلفي.

والفضيلة وحدها عند الرواقية هي الخير بالمعنى التام لهذا اللفظ كل شيء لا هو فضيلة ولا هو رذيلة هو أيضاً لا هو خير ولا هو شر وإنما هو محايد: «الفضيلة استعداد يتوافق مع العقل مرغوب فيه في ذاته ولذاته ، لا بسبب أي خوف أو رجاء أو أي باعث خارجي»[1]. واتفاقاً مع هذه الوجهة من النظر من الكفاية الذاتية والرغبة الذاتية في الفضيلة فقد سخر كروسبوس من الأساطير الأفلاطونية المتعلقة بالثواب والعقاب في الحياة التالية. (ويمكن أن نقارن ذلك بنظرية كانط). ومع ذلك ففي هذه المنطقة الوسطى منطقة الحياد فإن الرواقية تسمح بوجود بعض الأشياء المفضّلة بينما ترفض بعضها الآخر في حين أن بعضها الثالث محايد بالمعنى الضيق؛ وهذا امتياز للممارسة؛ ربما على حساب النظرية، لكن تتطلبه النظرية الرواقية بغير شك. إن الفضيلة تعتمد على التطابق مع الطبيعة. ومن هنا فإن الرواقيين يدخلون من بين الأشياء المحايدة أخلاقياً قسمة بين (أ) تلك الأشياء التي هي على وفاق مع الطبيعة والتي يمكن أن يُعزى إليها قيمة. (ب) تلك الأشياء المضادة للطبيعة. وبالتالي ليس لها قيمة. (جـ) تلك الأشياء التي لا تملك قيمة ولا «عدم قيمة»؛ وبهذه الطريقة وضعوا سلّماً للقيم. والمتعة هي نتيجة أو مصاحبة للنشاط ولا توضع لها نهاية أبداً. ويتفق جميع أهل الرواق على ذلك رغم أنهم لم يذهبوا جميعاً، بعيداً مثل «كليانتس» الذي ذهب إلى أن المتعة ليست على وفاق الطبيعة.

الفضائل الأساسية هي الاستبصار الأخلاقي، والشجاعة، وضبط النفس، والعفة أو الاعتدال، والعدالة. هذه الفضائل متضامنة معاً بمعنى أن مَنْ يملك إحداها يملكها كلها. ولقد وجد زينون المصدر المشترك لجميع الفضائل في الاستبصار الأخلاقي بينما كان عند كليانتس السيطرة على النفس، التي استبدلها بالاستبصار الأخلاقي . ورغم ما بينهم من اختلافات وفروق ، فإن الرواقيين يدافعون بصفة عامة عن المبدأ القائل بأن الفضائل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوصفها تعبيرات عن خلق واحد فحسب، حتى أن حضور فضيلة واحدة

---

(١) Diog. Laërt. 7, 89 .

يتضمن حضور بقية الفضائل. والعكس أيضاً: اعتقدوا أن حضور إحدى الرذائل يعني حضور بقية الرذائل الأخرى. ومن ثم فالخلق هو النقطة الرئيسية التي يشدد عليها وهو السلوك الفاضل حقاً، الذي هو الإنجاز الكامل للواجب (مصطلح من الواضح أن زينون ابتكره، وهو يتناسب مع كلمة الواجب بمعناها عندنا) في الروح الحقيقي ولا يستطيع أن ينجزه سوى الرجل الحكيم. والرجل الحكيم ليس له انفعالات طاغية، وهو يتخذ المكانة الثانية من زاوية قيمته الداخلية لا يفوقه أحد حتى ولا بالنسبة لزيوس؛ وفضلاً عن ذلك فهو سيد على حياته، وربما أقدم على الانتحار.

إذا كانت الفضائل كلها يرتبط بعضها ببعض، لدرجة أن مَنْ يحوز إحداها فإنه يحوزها جميعاً؛ وخطوة سهلة بعد ذلك أن نقول إنه لا توجد درجات في الفضيلة. فإما أن يكون الإنسان فاضلاً أي فاضلاً تماماً أو لا يكون فاضلاً قط. ويبدو أن ذلك كان موقف الرواقية المبكرة. وبالتالي فالإنسان عند «كروسبوس» الذي أكمل تقريباً طريق التقدم الأخلاقي؛ ليس فاضلاً بعد؛ ولم يحز بعد الفضيلة التي هي السعادة الحقة. ونتيجة لهذه النظرية فإن قلّة فقط هم الذين يبلغون الفضيلة وفي نهاية حياته. «يسير الإنسان في البرية طيلة حياته، أو على الأقل في الأعم الأغلب منها. وإنْ قُدِّر له أن يبلغ الفضيلة فمتأخراً. وعند مغيب شمس حياته»(1). ولكن على حين أن تلك المثالية الأخلاقية الدقيقة. كانت تتميز بها الرواقية المبكرة؛ فقد شددت الرواقية المتأخرة أكثر كثيراً على تصور التقدم، وكرست انتباهها لتشجيع الإنسان أن يبدأ ويواصل السير في طريق الفضيلة. معترفة أنه لا يوجد فرد بالفعل يناظر المثل الأعلى للرجل الحكيم. وهم يقسمون الجنس البشري إلى: حمقى، وأولئك الذين يتقدمون نحو الفضيلة أو الحكمة.

ما يميز الأخلاق الرواقية نظريتهم المتعلقة بالانفعالات والعواطف منها: اللذة، والحزن، أو الاكتئاب والرغبة، والخوف وهي لا عقلية وغير طبيعية. ومن ثم فلا نجد حديثاً كثيراً حول تنظيمها والاعتدال فيها بقدر ما تجد من أحاديث حول التخلص منها والانتهاء إلى حالة الأباثيا Apathy على الأقل عندما تصبح الانفعالات والعواطف عادات عندئذ ينبغي حذفها. ومن هنا كانت الأخلاق الرواقية من الناحية العملية إلى حد كبير، حرباً ضد

(1) Von Arnim, I, 529, p. 119 (I. e. Sext. Emp. Adv. Math., 9. 90, of Cleanthes).

«العـواطف» والانفـعالات ومـحـاولة لبلوغ حـالة الحـرية والسـيـادة الأخلاقـيـة . (ويميل الرواقـيـون إلى التـخفـيف إلى حد مـا من هذا الموقف المتطرف، بحيث يـجدون انفـعالات عقلية مسموحاً بها عند الرجل الحكيم). ويوضح النص الآتي مـن سينكا الموقف الرواقي من حيث قهر الذات:ـ

«لماذا يكون الاستثناء في أمور البشر؟ لا تمـلأ البحار بالأساطيل، ولا تثبت الإشارات على شـاطيء البحـر، ولا تهـبط الأرض إلى المظالم بإخـفاق في المحـيط من أجل مـعرفـة الجهـل، ولكن الأشيـاء جميـعاً تُرى عن طريـق النفس؛ ولا يمكن ـ على الإطلاق ـ أن يتم النص بدونها فهي التي تسيطر على الرذائل التي تسيطر على الناس والمدن بقوة. لماذا يكون الاستثناء؟. فلتـرفع النفس فوق تهديدات ووعود الحظ (القدر) ـ لا أحـد يملك تطهير هذا الشيء القيم، عن أي شيء تبحث هل لأنه يمتلك الشيء القيّم، وإلى ماذا تشير؟.

سوف تقضي على أمور البشر عدة مرات، لن يغشى عليه بصعوبة من أجل الأضاحي أعادوا الظل الكثيف إلى الشمس الساطعة فلماذا الاستثناء..؟.

في استطاعتك أن تتحـمل المحن بنفس مـرحـة؛ فكل شيء إلى زوال. هكذا يبـدو. سوف تنتمي لنفسك الفناء إنْ صحّ التعـبير.. حقاً يجب أن تأمر رغبتك، إذا عرفت كل شيء عن حكم الإله: العمل، البكاء، التوجع، التلهف للثورة.. فلماذا الاستثناء؟

على الشفاة الأولى تُعدُّ الحيـاة، فلا يتكوّن هذا الشيء من قانون «أبادكويرس»، لكنه يتكون من قانون الطبيعة. فلما كانت حرة فإنهـا تهرب من العبودية، وهي مستمرة ولا مفر منها، وهي مزعجة ليل نهار كذلك.

عبوديتك ستكون خطيرة، لكن من السهل تحطيمـها إذا كنت ستكف عن أشياء كثيرة سوف تطلبـها. إذا كنـت ستكف عن أن ينسب الأجـر لك، إذا كنت ستطلب أمام العـيون، وطبيعتك، وعمرك، فسوف تقول لنفسك: لماذا أجنّ؟ لماذا ألهث؟ لماذا أعرق؟. لماذا أستمر في الدوران حول الأرض، حول السوق العامة؟ فلا العمل كثير، ولا العمر طويل!»

هذا الجـانـب من الأخلاق الرواقـية ـ أعني مـحاولة اكـتـسـاب الاسـتـقـلال الكامل عن

العوامل الخارجية ـ يمثل التراث الذي ورثته عن الكلبية؛ إلا أن لها جانباً آخر تتجاوز به حدود المذهب الكلبي وذلك هو مذهبها في المواطنة العالمية Cosmopolitanism فمن الطبيعي أن يكون كل إنسان موجوداً اجتماعياً. وأن يعيش في مجتمع ذلك هو ما يمليه العقل. غير أن العقل هو الطبيعة الماهوية المشتركة بين كل البشر؛ ومن هنا فليس ثمة سوى قانون واحد ووطن واحد لكل الناس. وقسمة البشر إلى دول متحاربة خلف محال Abusrd والرجل الحكم هو مواطن لا في هذه الدولة أو تلك. وإنما هو مواطن في العالم.

وينتج عن هذا الأساس الزعم بأن لجميع الناس إرادة خيّرة حتى العبيد لهم حقوق؛ وحتى الأعداء لهم الحق في الرحمة والغفران. ومن الواضح أن هذا العلو فوق الحدود الاجتماعية الضيقة، يفضله واحدية المذهب الرواقي؛ إلا أن الأساس الأخلاقي لفكرة المواطنة العالمية الرواقية قد وجدت في الغريزة الرئيسية وفي الميل الأساسي للمحافظة على الذات وحب النفس. وهذا الميل الغريزي للمحافظة على الذات تتجلى في صورة حب الذات أي حب الفرد لنفسه. لكنها تمتد فتتجاوز حب الذات بالمعنى الضيق لتشمل كل ما ينتمي إلى الفرد، والأسرة، والأصدقاء، والمواطنين، وأخيراً البشرية ككل. ومن الطبيعي أن تكون أقوى بصدد ما يكون وثيقاً بالفرد، وتصبح أضعف بالنسبة للموضوعات الأشد بُعداً حتى أن مهمة الفرد، من وجهة النظر الأخلاقية هي طرح الارتفاع بالعاطفة إلى نفس نقطة الشدة بخصوص الموضوعات البعيدة كما تتجلى بالنسبة للموضوعات الأكثر قرباً. وبعبارة أخرى نحن نبلغ المثل الأعلى الأخلاقي عندما نحب كل البشر كما نحب أنفسنا، أو عندما يشمل حب أنفسنا كل ما يرتبط مع الذات، بما في ذلك البشرية بصفة عامة بنفس الشدة أو الكثافة.

"الفصل السابع والثلاثون"

"الأبيقورية"

[١] ولد **أبيقور** مؤسس المدرسة الأبيقورية في ساموس Samos عام ٣٤٢/ ٤١ ق.م. وفي «ساموس» استمع إلى فيلسوف أفلاطوني هو «بامفيلوس ..Pamphilus»[(١)]. ثم بعد ذلك استمع في طوس إلى «نوزيفان ..Nousiphanes». من أتباع ديمقريطس، الذي كان له تأثير ملحوظ عليه؛ رغم منازعات «أبيقور» معه فيما بعد[(٢)]، وعندما كان في الثامنة عشرة جاء إلى أثينا للخدمة العسكرية، ويبدو أنه في ذلك الوقت كرس نفسه للدراسة في «كولوفون» . وفي عام ٣١٠ علّم في «متلين» رغم أنه ارتحل بعد ذلك إلى «لامبسكوس» ـ وفي عام ٣٠٧/ ٣٠٦ رحل إلى أثينا وافتتح مدرسته فيها[(٣)]. وتأسست المدرسة في حديقة أبيقور الخاصة، ونحن نعرف من «ديوجنز اللايرتي». أن الفيلسوف تنازل بإرادته عن المنزل والحديقة لتلاميذه. ومن موقع المدرسة استمد الأبيقوريون اسمهم «أصحاب الحديقة» ـ ولقد أعطيت إلى أبيقور ألوانٌ من الشرف المقدس حتى إبان حياته. وهذا التقديس لمؤسس المدرسة مسئول بغير شك عن القول بأن الأبيقوريين أكدوا المعتقد الفلسفي أكثر من أية مدرسة أخرى، كما كان التلاميذ يحفظون النظريات الرئيسية عن ظهر قلب[(٤)].

كان أبيقور مؤلفاً غزير الإنتاج (تبعاً لرواية ديوجنز اللايرتي فقد كتب ٣٠٠ كتاب) إلا أن معظم مؤلفاته فُقدت؛ غير أن ديوجنز اللايرتي يذكر ثلاث رسائل تعليمية، منها رسالة إلى «هيرودوت» و«منيكايوس» اعتبرت أصلية، ورسالة إلى بيتوكليس ـ اعتبرت نصاً مقتبساً من كتابات أبيقور أعدّها تلميذ له؛ وقد بقيت لنا أيضاً شذرات من كتابه

---

(١) Diog. Laërt. 10, 14 .

(٢) Cic. De Nat. D. I, 26. 73, Diog. Laërt. 10. 8 .

(٣) Diog Laërt. 10, 2 .

(٤) Diog Laërt. 10, 12 .

الرئيسي «في الطبيعة» من مكتبة بيسو ..Piso الأبيقوري. (يعتقد أنه لـ. بيسو ..L. Piso .
وقد كان قنصلاً عام ٥٨ ق.م).

كـان من أشـهر خلـفاء أبيـقـور في «مـيـتلين» هو «هر مـاخوس» وقـد خلفـه أيضـاً «بوليسـتراتوس». وكان بوليسـتراتوس تلميذاً مـباشراً لأبيقـور مع «هرماخوس» ومعـهما مترودورس عن «لامبساكوس». ولقد سمع شيشرون فايدروس (يعلّم في أثينا حوالي عام ٧٨ ـ ٧٠) في روما حوالي عام ٩٠ق.م. إلا أن أشهر تلميذ في المدرسة هو الشاعر اللاتيني لوكـريتوس كـاروس (٩١ ـ ٥١ق.م) الذي عرض الفلسفـة الأبيقـورية في قـصيـدته في «طبيعة الأشياء» جاعلاً هدفه الرئيسي تحرير البشر من الخوف من الآلهة وقيادتهم إلى سلام النفس.

{٢} قواعد المعرفة ..The Canonic

لـم يكن أبيقور مهتمـا بالجدل أو المنطق بما هو كذلك، والجزء الوحيد من المنطق الذي أعاره اهتماماً هو دراسة معيار الصدق. وهذا يعني أنه لم يهتم بالجدل إلا من حيث إنه يفيد في الفزيقا على نحو مباشر. غير أن الفزيقا من ناحية أخرى لم تكن موضع اهتمامه إلا من حيث إنها تفـيد في الأخلاق. ومن ثم فقد كان تـركيز أبيقور على الأخلاق ربما أكـثر حتى من الرواقيين، لدرجة أنه حطَّ من شـأن البحوث العلمية الخالصـة وأعلن أن الرياضيات لا فائدة منهـا طالما أنها لا ترتبط بالسلوك في الحيـاة (أعلن مترودورس «لن يضـار أحد لو أنه لم يقرأ أبداً بيتاً واحداً من هومـيروس ولـم يعرف ما إذا كان هكتور ..Hector طرواديـاً أو يونانيـاً»)[١]. وكان أحد الأسـباب التي جعلت أبيقور يرفض الرياضـيات هو أنه لا يقام الدليل عليـهـا بناء على المعـرفـة الحـسـيـة. طالما أن النقـاط الهندسـيـة، وكـذلك الخطوط، والسطوح لا وجـود لها في أي مكـان في العالم الواقـعي. «ذلك لأن المعـرفة الحـسيـة هي الأساس في كل ألوان المعرفة. لو أنك قاتلت ضد كل إحسـاساتك، فلن يكون لديك معيار تعود إلـيه، وعلى ذلك لن تسـتطيع أبداً أن تحكم حتى على تلك الإحـسـاسـات التي تنطق كـذباً»...[٢] ويتساءل «لوكريتس» ما الذي يمكن أن يـكون أشد يقيناً من الحواس؟ العقل

(١) Frag. 24 (Metrodori Epicurei Fragmanta A. Körte, 1890) .

(٢) Diog Laërt. 10, 1 .

الذي نحكم به على المعطيات الحسية مؤسس هو نفسه تماماً على الحواس، وإذا كانت الحواس غير صادقة فسيكون العقل بدوره كاذباً تماماً[1]. ولقد أشار الأبيقوريون، فضلاً عن ذلك إلى أننا لا نستطيع أن نبلغ اليقين في مسائل الفلك، مثلاً، ففي استطاعتنا أن نتخذ مثل هذا الموقف، مثلما نتخذ ذلك الموقف على حد سواء. «لأن الظواهر السماوية ربما اعتمدت في ظهورها على أسباب عديدة مختلفة»[2]. (علينا أن نتذكر أن اليونانيين كانوا يفتقرون إلى الأدوات والأجهزة العلمية الحديثة الموجودة عندنا، وأن أفكارهم عن الموضوعات العلمية كانت ـ إلى حد كبير جداً ـ تخمينية لا تؤيدها الملاحظة الدقيقة).

يعالج منطق أبيقور أو القواعد Canonic عنده معايير أو قوانين المعرفة ومقاييس الحقيقة. والمعيار الأساسي للحقيقة هو الإدراك الحسي الذي نبلغ بواسطته ما هو واضح. ويحدث الإدراك الحسي عندما تنفذ صور الأشياء إلى أعضاء الحس (قارن ديمقريطس وأنبادقليس) وهو صادق على الدوام، ولابد أن نقول إن الأبيقوريين يدخلون ضمن الإدراك الحسي التمثلات الخيالية. فكل إدراك حسي يحدث من خلال تلقي الصور .

وعندما تتدفق هذه الصور على نحو متصل من نفس الشيء وتدخل إلى أعضاء الحس يكون لدينا إدراك حسي بالمعنى الضيق. لكن عندما تدخل الصور الفردية من خلال مسام الجسم، فإنها تصبح، إنْ صحَّ التعبير، ممتزجة وتظهر الصور المتخيلة، كصور القنطورس مثلاً[3]. وفي الحالتين يكون لدينا «إدراك حسي» ، ولأن النوعين من الصور ينشآن من أسباب موضوعية، فإن النوعين معاً من الإدراك الحسي صادقان؛ فكيف يحدث الخطأ إذن؟ من خلال الحكم فحسب. فلو أننا حكمنا مثلاً أن صورة تناظر بالضبط موضوعاً خارجياً، بينما هي في الواقع لا تناظره. فنحن في هذه الحالة نرتكب خطأ

(١) CF. De Rerum Nat.IV. 478 - 99 .

(٢) Diog Laërt. 10. 86 .

(٣) مخلوق في الأساطير اليونانية نصفه الأعلى على هيئة إنسان والأسفل على هيئة حصان يعيش أساساً في تساليا في الغابات وعلى قمم الجبال. انظر كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٥٣، مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(والمشكلة هي بالطبع أن تعرف متى تناظر الصورة موضوعاً خارجياً ومتى لا تفعل ذلك. ومتى تناظر على نحو تام ـ أو ناقص ـ وعند هذه النقطة لا يقدم لنا الأبيقوريون أية إجابة).

المعيار الأول، إذن، هو الإدراك الحسي، والمعيار الثاني هو الذي تقدمه التصورات أو المفاهيم، والمفهوم عند الأبيقوريين هو بساط صورة في الذاكرة[1]. فبعد أن ندرك موضوعاً ما إدراكاً حسياً، على نحو ما ندرك الإنسان، مثلاً، فإن صورة الذاكرة أو الصورة بصفة عامة للإنسان تظهر عندما نسمع كلمة «إنسان». وهذه الإدراكات الحسية صادقة على الدوام ولا تنشأ مشكلة الخطأ إلا عندما نبدأ في تكوين رأي أو حكم، فتظهر مشكلة الصدق أو الكذب، وإذا كان في الرأي أو الحكم إشارة إلى المستقبل فلابد أن تتأكد عندئذ عن طريق التجربة؛ في حين أنه إذا كانت إشارة إلى العلل الكامنة أو المختبئة غير المدركة (مثلاً الذرات) فلابد له على الأقل أن لا يتناقض مع التجربة.

ومع ذلك فهناك معيار ثالث وهو المشاعر التي هي معايير للسلوك. هكذا نجد أن الشعور بالمتعة هو معيار ما ينبغي علينا أن نختار، في حين أن الشعور بالألم يكشف لنا ما ينبغي علينا أن نتجنبه؛ ومن هنا استطاع أبيقور أن يقول: «معايير الحقيقة (أو الصدق) هي الحواس، والتصورات السابقة، والانفعالات الطاغية»[2].

[٣] علم الطبيعة The Physics

اختيار أبيقور للنظرية الفزيقية تحكمه غاية عملية، هي تحرير الإنسان من الخوف من الآلهة، ومن العالم الآخر، والوصول بهم إلى سلام الروح. وعلى الرغم من أنه لم ينكر وجود الآلهة، فإنه أراد أن يبيّن أن الآلهة لا تتدخل في شئون البشر. وأن الإنسان لا ينبغي عليه ـ لذلك، أن يشغل نفسه باستعطافها أو استرضائها، أو أن ينشغل «بالخرافة» بصفة عامة. وفضلاً عن ذلك فقد كان يأمل أن يحرر الإنسان من الخوف من الموت برفضه لفكرة الخلود: ما السبب الذي يجعلنا نخاف من الموت في حين أنه انطفاء محض، غياب لكل وعي وشعور عندما لا يكون هناك حكم ولا دينونة، ولا عقاب ينتظر المرء في العالم

---

(١) Diog Laërt. 10, 33 .

(٢) Diog Laërt. 10, 31 .

الآخر..؟ «الموت لا شيء بالنسبة إلينا، لأن ما ينحل يخلو من القدرة على الإحساس، وما يخلو من القدرة على الإحساس هو عدم بالنسبة لنا..»[1]. ولما كان أبيقور قد تأثر بهذه الاعتبارات فقد اختار مذهب ديمقريطس، (الذي اعتنقه مع تعديلات طفيفة) طالما أن هذا المذهب، فيما يبدو هو أفضل المذاهب لخدمة أغراضه، ألا يفسر هذا المذهب جميع الظواهر بالحركات الآلية للذرات مما يجعل أي التجاء إلى التدخل الإلهي نافلة لا لزوم لها، ألا يجعل من السهل رفض فكرة الخلود، خلود النفس ما دام الجسد مؤلفاً من ذرات؟ ويظهر هذا الهدف العملي للفزيقا الأبيقورية بطريقة متميزة في قصيدة لوكريتس «في طبيعة الأشياء» حيث غلّفها الشاعر بلغة رائعة وصور شاعرية جميلة.

لا شيء يخرج من لا شيء. ولا شيء ينتقل إلى لا شيء - هكذا أعلن أبيقور مردداً فكر الكسمولوجيين القدامى. «لابد لنا - مثلاً - أن نوافق على أنه لا شيء يخرج من ذلك الذي لا وجود له، وإذا كان الأمر خلاف ذلك، لكان كل شيء يخرج من كل شيء ولما كانت هناك حاجة إلى بذور. وإذا كان ما يختفي يدمر تماماً [أي يتحول إلى عدم] حتى يصبح لا وجودَ لكان معنى ذلك أن كل شيء سوف يفنى سريعاً ولانقرضت الأشياء جميعاً. تماماً مثلما أن الأشياء التي تنحل لن يكون لها وجود»[2]. ويمكن أن نقارن ذلك بالأبيات التي وردت في قصيدة لوكريتس: «إذا كانت الأشياء تخرج من العدم، فإن أي نوع يمكن أن يولد من أي شيء، ولا شيء يحتاج إلى بذور»[3].

إن الأجسام التي تقع في تجربتنا تتألف من كيانات مادية ذات وجود سابق - هي الذرات - وليس فناؤها سوى انحلالها إلى الكيانات التي تتألف منها. والمكونات النهائية للكون هي من ثم الذرات، الذرات والخلاء. «والكون ككل هو الجسم، ذلك لأن حواسنا تشهد في كل حالة أن لأجسامنا وجوداً حقيقياً، وينبغي أن تكون شهادة الحواس - كما سبق أن ذكرت - هي الحكم على استدلالاتنا لكل شيء لا ندركه بطريقة مباشرة؛ وإلا فإذا لم يكن لما نسميه بالخلاء، أو المكان أو الطبيعة المحسوسة وجود حقيقي، فإنه لن يكون

---

(١) Diog Laërt. 10, 9 .

(٢) Diog Laërt. 10,38 - 9 .

(٣) De Rerum Nat. I, 265 .

هناك شيء يحتوي على الأجسام. أو من خلاله يمكن للأجسام أن تتحرك على نحو ما نراها تتحرك بالفعل؛ دعنا نضيف إلى هذه الفكرة أن الإنسان لا يستطيع أن يتصور إما بفضل الإدراك الحسي أو عن طريق المماثلة القائمة على الإدراك الحسي ـ أية صفة عامة تتعلق بجميع الأشياء، لا تكون سمة ولا عرضاً للجسم، أو للخلاء»(١). وتختلف هذه الذرات في الحجم، والشكل، والوزن (ومن المؤكد أن الأبيقوريين يضيفون الوزن إلى الذرات، بغض النظر عما فعله الذريون المبكرون) وهي لا تقبل القسمة، ولا متناهية من حيث العدد؛ وهي في البداية تنهمر عن طريق الخلاء أو المكان الفارغ. رغم أن لوكريتس يقارن حركتها بحركة الهباءة في أشعة الشمس، وربما لم يفكر الأبيقوريون في الذرات على نحو ما تنهمر بالفعل في خطوط مستقيمة متوازية ـ وهو تصور يجعل «التصادم» أقرب جداً من فكرة «خروج الإله من الآلة Deux ex Machina».

ولكي يفسر أبيقور أصل العالم فقد سمح بتصادم الذرات: وفضلاً عن ذلك فقد أراد في الوقت ذاته أن يقدم بعض التفسيرات للحرية البشرية، (التي أكدتها مدرسته) ـ ولذلك افترض أن الحركة التلقائية المائلة إلى الانحدار من الخط المستقيم للهبوط من جانب الذرات الفردية، وهكذا يحدث التصادم الأول للذرات، ومن التصادم والتشابكات الناتجة عن انحرافات الحركات الدائرية تعمل مؤدية إلى تكوين عوالم لا حصر لها، منفصلة عن بعضها البعض بواسطة المكان الفارغ. وتتكون النفس البشرية أيضاً من ذرات ناعمة ومستديرة، ولكنها تتميز عن الحيوانات بامتلاكها جانباً عقلياً يستقر في الصدر، على نحو ما تظهر في انفعالات الخوف والفرح. والجانب اللاعقلي ـ مبدأ الحياة ـ منتشر خلال الجسد كله. وتنفصل ذرات النفس بالموت ولا يمكن أن يكون هناك إدراك حسي أبعد: فالموت هو انعدام الإدراك الحسي.

وهكذا يرتد العالم إلى علل آلية، وليس ثمة حاجة لافتراض الغائية. بل على العكس يرفض الأبيقوريون الغائية ذات النزعة التشبيهية التي أخذ بها الرواقيون، وليس لديهم أدنى اهتمام «بالثيوديسيا» الرواقية. فالشر الذي يصيب الحياة البشرية لا يمكن التوفيق بينه وبين أي فكرة عن القيادة الإلهية للكون. فالآلهة تقطن الأماكن الفارغة. ويعيشون حياة جميلة وسعيدة دون أن يشغلوا أنفسهم بشئون البشر، إنهم يأكلون ويشربون ويتحدثون اليونانية!.

---

(١) Diog Laërt. 10, 39 - 40.

«وتتجلى ألوهية الآلهة ومقرها الهادىء الذي لا تهزه ريح، ولا تغمره السحب بالمطر. ولا يتجمد ثلج بفضل صقيع أبيض، بل يغطيه أثير بلا سحب، وهم يضحكون ضحكات تضيء المكان من حولهم..»(١).

ونُصور الآلهة بطريقة تشبيهية، لأنها بدورها مؤلفة من ذرات، حتى لو كانت ذرات دقيقة للغاية، وليس لها سوى أجسام أثيرية أو أشباه أجسام. وهي تنقسم من الناحية الجنسية: وهي أشبه بالجنس البشري من حيث مظهرها، وتتنفس، وتأكل، كما نفعل نحن. ولم يكن أبيقور بحاجة إلى الآلهة حتى يمثلها على أنها تجسيدات للمثالية الأخلاقية في الهدوء والطمأنينة. غير أنه ذهب أيضاً إلى أن كلية الإيمان بالآلهة لا يمكن تفسيره على افتراض وجودها الموضوعي. يصل إلينا عن طريق الآلهة، لا سيما أثناء النوم، غير أن الإدراك الحسي لا يعرض لنا إلا وجود الآلهة وطابعها التشبيهي. ونحن نصل إلى معرفة حالتهم السعيدة عن طريق العقل. وربما مجّد الناس الآلهة لسموها وربما قامت بدور في طقوس العبادة المألوفة. لكن لا مجال للحقوق منها، ولا القيام بمحاولات كسب رضاها عن طريق تقديم القرابين تقرباً لها. والتقوى الحقيقية إنما تكمن في الفكر الحق.

«ليست التقوى أن تُرى برأس مستور، تحول إلى حجر، مقترباً من المذبح، منبطحاً على الأرض، باسطاً كفيك أمام تماثيل الآلهة، مضرجاً المذبح بكثير من دماء الحيوان، واصلاً النذر بالنذر، ـ وإنما هي بالأحرى أن تكون لديك القدرة على النظر إلى جميع الأشياء بذهن صافٍ»(٢).

ومن ثم فالرجل الحكيم لا يخشى الموت، لأن الموت انطفاء محض، ولا يخشى الآلهة، لأنها لا تُعنى بشئون البشر فليس ثمة عقاب ولا قصاص. وربما استرجع المرء أبياتًا مشهورة من فرجيل:ـ

«طوبى لمن وهب القدرة على
إدراك أصل الأشياء،

---

(١) De Rerum Nat. III, 18 - 22 .

(٢) De Rerum Nat. V. 1198 - 1203 .

مَنْ يسحف بقدمه ألوان الرعب

من موت لا يرحم،

مَنْ يزأر في وجه «الكيرون»[1]، النهم الذي لا يشبع!..»

[٤] الأخلاق الأبيقورية:

ولقد جعل أبيقور ـ مثل القورينائية ـ من اللذة غاية الحياة. فكل موجود يصارع من أجل اللذة، وتعتمد السعادة على اللذة: «.. إننا نؤكد أن اللذة هي بداية وهي غاية الحياة السعيدة. فلو تعرفنا على ذلك على أنه الخير الأول، الفطري فينا، وأنه القاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره. وما ينبغي تجنبه. والمرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا من الإحساس معياراً للخير[2] والسؤال الذي يظهر الآن هو: ما الذي يفهمه أبيقور من اللذة عندما يجعلها غاية الحياة؟ لابد من الإشارة إلى واقعتين: ـ الأولى: أن أبيقور لا يقصد لذات اللحظة الراهنة، الفردية الحسية، وإنما اللذة التي تدوم مدى الحياة. والثانية: تعتمد اللذة عند الأبيقوريين بالأحرى، على غياب الألم أكثر من اعتمادها على الإشباع الإيجابي. وهذه اللذة إنما توجد أساساً في طمأنينة النفس. ويلحق أبيقور بطمأنينة النفس هذه صحة البدن أيضاً. وإنما التشديد هو بالأحرى على اللذة العقلية ، لأنه على حين أن الآلام البدنية القاسية لا تدوم إلا وقتاً قصيراً. فإن الآلام الأقل حدة يمكن التغلب عليها أو تحملها عن طريق اللذات العقلية: «نظرية صحيحة.. يمكن أن تشير إلى ما ينبغي اختياره وتجنبه بالنسبة إلى صحة البدن والتحرر من قلق النفس وانزعاجها». «.. في بعض الأحيان نتغاضى عن لذات كثيرة . عندما نجد أن هناك مشكلة تنشأ عنها. ونفكر في آلام كثيرة أفضل من اللذات عندما تنتج عنها لذات أعظم، لو أننا تحملنا الألم بضع لحظات»[3] عندما يتحدث أبيقور عن الاختيار بين اللذات يرفض لذّات معينة؛ فقد كان يبحث عن دوام اللذة، وعن حضور أو غياب الألم الذي يعقبها، فليس ثمة مجال في الواقع، في

---

(١) Acheron هو الجحيم أو «هاديس» في الأساطير اليونانية، أو هو النهر الذي تُنقل عن طريقه أرواح الموتى إلى الجحيم (المترجم).

(٢) Diog Laërt. 10. 129 .

(٣) Diog Laërt. 10, 12 and 131 - 2 .

أخلاق أبيقور، للفرز بين اللذات التي تقوم على اختلاف القيمة الأخلاقية (رغم أننا نتبيّن جيداً التمايز بين اللذات على أساس القيمة الأخلاقية التي تتسلل غفلةً، كما لابد أن تحدث في أخلاق اللذة، ما لم يكن فيلسوف اللذة على استعداد للتسليم بأن «أحط» اللذات هي على نفس المستوى مع أرفعها. وأن ما على فيلسوف الأخلاق الجاد التسليم به ـ دون أن يدخل تحفظات ـ هو أن يضع معياراً آخر إلى جانب اللذة؟»). «ومن ثم فكل لذة خير بالنظر إلى طبيعتها في ذاتها، لكن لا ينتج من ذلك أن كل لذة تستحق الاختيار. مثلما أن كل ألم شر، ومع ذلك فلا ينبغي أن نتجنب كل ألم». «ومن ثم فعندما نقول إن اللذة هي أعظم خير، فإننا لا نتحدث عن لذات الرجل الداعر الفاجر، أو تلك اللذات التي تكمن في أعماق المتعة الحسية، كما يظن بعض الجهلاء، أو أولئك الذين لا يشاركوننا آراءنا أو الذين يفسرونها بطريقة منحرفة، لكننا نقصد تحرير البدن من الألم، والروح من الانزعاج. ذلك أن الشراب والمرح الدائمين.. ليسا هما اللذان يجعلان الحياة سارة لذيذة. بل الذي يجعلها كذلك، هو التفكير الهادىء الرزين الذي يفحص عن أسباب اختيار هذا الشيء وتجنب ذاك. والذي يطرد الأفكار الباطلة التي ينشأ عنهما معظم ما يزعج النفس من اضطراب»: «ليس ثمة لذة تكون في ذاتها سيئة، لكن العلل الفاعلة لبعض اللذات تجلب معها الكثير من الانزعاجات المصاحبة للذة»[(١)].

علينا أن ننظر ـ من الناحية العملية ـ فيما إذا كانت اللذة الفردية تجلب معها ألماً أعظم، أو ما إذا كان الألم الفردي يجلب معه لذة أعظم. فربما كانت اللذة الفردية ـ مثلاً ـ بالغة الشدة في اللحظة الراهنة إلا أنها قد تؤدي إلى اعتلال الصحة؛ أو أن يكون المرء أسيراً لعادة ما، وهي في هذه الحالة تؤدي إلى ألم أعظم، والعكس قد يكون الألم من الشدة في اللحظة الراهنة، ـ على نحو ما يكون الأمر في العملية الجراحية ـ ومع ذلك تجلب قدراً كبيراً من الخير: هو الصحة. ولذلك فعلى الرغم من أن أي ألم ـ إذا نُظر إليه على نحو مجرد هو شر، وكل لذة هي خير، فلابد لنا من الناحية العملية أن ننظر إلى المستقبل، وأن نحاول بلوغ الحد الأقصى من اللذة الدائمة؛ وهما في رأي أبيقور: صحة البدن، وطمأنينة النفس. فمذهب اللذة الأبيقوري لا ينتهي إذن إلى الشطط والإباحية وإنما إلى حياة هادئة

(١) Diog Laërt. 10, 141 .

ومطمئنة. لأن الإنسان لا يكون سعيداً بسبب الخوف أو بسبب الرغبات العابثة التي لا تنتهي . ولو أنه شكم هذه الرغبات لظفر لنفسه بنعم العقل. والرجل الحكيم لا يضاعف رغباته وحاجاته طالما أن تلك المضاعفة مصدر ألم: وإنما هو يقلل هذه الحاجات ليصل بها إلى الحد الأدنى. «ولقد ذهب الأبيقوريون بعيداً إلى حد القول بأن الرجل الحكيم يمكن أن يكون سعيداً سعادة كاملة، حتى وهو يعاني من العذاب البدني. ولهذا فإن أبيقور يعلن أنه على الرغم من أن الرجل الحكيم قد يكون في أقسى حالات العذاب والشدة فإنه قد يظل مع ذلك سعيداً»(١). وهناك عبارة تصور أقسى حالات هذا الموقف هي «أن الرجل الحكيم حتى إذا شُوي، وحتى وهو يعاني العذاب ـ داخل ثور فلاريس.. Phalaris(٢) فإنه سوف يقول: «ما أمتع ذلك! إنني لا أعير ذلك اهتماماً!»(٣). ومن هنا فإن الأخلاق الأبيقورية تؤدي إلى زهد معتدل، واستقلال وضبط للنفس. «عندما يعوّد المرء نفسه على عادات بسيطة، وغير مكلفة، فذلك عامل عظيم في كمال الصحة. ويجعل المرء متحرراً من التردد مع الاستخدامات الضرورية للحياة»(٤).

الفضيلة هي حالة السكينة أو طمأنينة النفس، رغم أن أبيقور يقدّر قيمتها بالطبع، تبعاً لقدرتها في إحداث اللذة. فالفضائل مثل: البساطة، والاعتدال، والعفة، والبشاشة أو طلاقة المُحيا هي من الأمور المفضية إلى السعادة واللذة أكثر من الترف الذي لا كابح له، أو الطموح المحموم وما إلى ذلك «ليس من الممكن أن نعيش في سعادة دون أن نعيش على نحو شريف، وعادل، وحكيم، كما أنه لا يمكن أن تعيش على نحو شريف، وعادل، وحكيم دون أن تكون سعيداً.. فالرجل العادل هو أكثر الناس تحرراً من القلق والانزعاج. أما الرجل الظالم فهو فريسة دائمة لهذا القلق والانزعاج» . فالظلم ليس شراً في ذاته، وهو

---

(١) Diog Laërt. 10, 118 .

(٢) تروي الأساطير أن «فلاريس Phalaris طاغية أجرجنتم Agrigentum كان يشوي المساجين في مملكته بأن يضعهم داخل ثور نحاسي ضخم يوقد تحته ناراً هادئة، ثم توضع قصبتان تشبهان المزمار في منخار الثور بطريقة فنية بارعة بحيث تتحول أنات المساجين وصرخاتهم حين تصل إلى أذنيه إلى نغمات وألحان موسيقية عذبة (المترجم).

(٣) Cic. Tusc. 2. 7. 17 .

(٤) «والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي نجدها في المآدب الفاخرة» Diog Laërt. 10, 131 . (المترجم).

لا يكون له هذا الطابع إلا لأنه قد ارتبط بالخوف من عدم الإفلات من أولئك الذين نيطت بهم أفعال العقاب المدموغة بهذا الطابع». «عندما لا يتفق الشيء الذي قلنا إنه عادل ـ دون أن تنشأ أية ظروف جديدة ـ مع انطباعات العقل. فذلك برهان على أن هذا الشيء لم يكن عادلاً حقاً. وبنفس الطريقة عندما لا يظهر الشيء الذي قلنا إنه عادل أي قدر من الاتفاق مع المنفعة، فإن ذلك الشيء الذي كان عادلاً بمقدار ما كان نافعاً في العلاقات الاجتماعية والروابط البشرية ـ يكف عن أن يكون عادلاً في نفس اللحظة التي يتوقف فيها عن أن يكون نافعاً»[1]. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من واقعة أن الأخلاق عند الأبيقوريين هي أساساً أنانية وتدور حول مركزية الذات؛ وهي بذلك تقوم على اللذة الفردية، فإنها لم تكن عملياً على هذه الدرجة من الأنانية التي تبدو عليها. وهكذا ذهب الأبيقوريون إلى أنه من الأفضل أن تصنع المعروف أكثر من أن تتلقاه، ويُمتدح مؤسس الأبيقورية نفسه لخلقه الكريم القنوع.. «مَنْ يريد أن يعيش حياة هادئة ساكنة دون أن يخشى شيئاً من الآخرين، ينبغي أن يصنع لنفسه أصدقاء. أما ذلك الذي لا يستطيع أن يجعلهم أصدقاء فإن عليه على الأقل أن يتجنب أن يجعلهم أعداء. وإذا لم يكن ذلك في استطاعته ، فإن عليه بقدر الإمكان، أن يتجنب أي اختلاط بهم، وأن يجعلهم بعيدين عنه؛ بمقدار ما يكون ذلك في مصلحته»: أسعد الناس هم أولئك الذين يصلون إلى نقطة لا يخشون عندها شيئاً ممن يحيط بهم أولئك الناس الذين يعيش الواحد منهم مع غيره حياة لطيفة سائغة لديهم الأسس الثابتة لثقة كل منهم في الآخر. ويتمتعون بمميزات الصداقة بكاملها. ولا يأسفون ـ إذا كانت الظروف مثيرة للشفقة ـ «فهم لا ينتحبون بطريقة مثيرة للشفقة على الصديق الذي غادر الحياة قبل الأوان»[2]. ومن المحتمل أن يكون من الصواب أن نقول إنّ الحكم الأخلاقي العملي عند أبيقور أكثر صحة من الأسس النظرية للأخلاق عنده؛ فهي أخلاق من الواضح أنها لا تستطيع أن تقدم تفسيراً للإلزام الأخلاقي.

وبالنظر إلى واقعة أن الإنسان ينبغي عليه أن لا يسير بغير اكتراث ـ وراء أول لذة تقدم نفسها له؛ وهناك حاجة لفن الحساب أو القياس للسلوك في الحياة. ومن ثم فلابد لنا

(١) Diog Laërt. 10, Maxims, 5, 17, 37, 42 .

(٢) Diog Laërt. 10, 154 .

من الممارسة العملية، وفي القياس الصحيح للذات والآلام، وفي القدرة على أن نضع في الاعتبار. والموازنة بين واحدة ضد الأخرى من السعادة أو الشقاء الحاضرة أو المقبلة التي تعتمد عليها ماهية الاستبصار، وهي أعلى فضيلة. فإذا ما أراد الإنسان أن يعيش حياة سعيدة حقاً وممتعة وقانعة أو راضية؛ فلابد له أن يمتلك هذا الاستبصار؛ فلابد له أن يكون لديه الحكمة: «والآن فإن البداية وأعظم خير في هذه الأمور جميعاً هي الفطنة، على أساس أن الفطنة هي أهم حتى من الفلسفة نفسها، بمقدار ما تنبع منها جميع الفضائل الأخرى، من حيث إنها تعلمنا أنه ليس من الممكن الحياة حياة سعيدة ما لم يعش الإنسان أيضاً حياة فيها شيء من الفطنة، والنزاهة والعدل. وليس في استطاعة المرء أن يعيش حياة فيها شيء من الفطنة، والنزاهة، والعدالة، دون أن يعيش حياة سعيدة. ذلك لأن الفضائل متحدة مع الحياة حياة لطيفة سائغة. وهذه الحياة اللطيفة السائغة لا يمكن أن تنفصل عن الفضائل»[١]. وعندما يكون الإنسان حكيماً، فإنه يكون فاضلاً، لأن الرجل الفاضل ليس هو الشخص الذي يستمتع باللذة فعلاً في أية لحظة، بل هو الإنسان الذي يعرف كيف يسير في بحثه عن اللذة. وما أن نعرّف الفضيلة على هذا النحو، حتى نعرف بوضوح أن تلك حالة ضرورية ضرورة مطلقة للسعادة الدائمة.

ولقد شدد أبيقور بقوة على الصداقة: «من بين جميع الأشياء التي تقدمها الحكمة من أجل سعادة الحياة ككل، وأعظمها أهمية ـ اكتساب الصداقة»[٢]. «وقد يبدو ذلك غريباً في أخلاق الأساس فيها هو الأنانية. غير أن التشديد على الصداقة يقوم هو نفسه على اعتبارات أنانية . أعني أنه بدون الصداقة لا يستطيع المرء أن يعيش حياة آمنة مطمئنة. بينما الصداقة، من ناحية أخرى تعطينا لذة ومتعة. ومن ثم ترتكز الصداقة على أساس أناني أعني على. فكرة الميزة الشخصية. إلا أن الأنانية قد تعدّلت خلال النظرية الأبيقورية التي تقول إن المحبة غير الأنانية تنشأ في مجرى الصداقة؛ وأن الرجل الحكيم، في حالة الصداقة، يحب الصديق كما يحب نفسه. ومع ذلك يظل من الصواب أن نقول إن النظرية الاجتماعية عند الأبيقوريين أنانية الطابع. وتلك واقعة تظهر بوضوح في تعاليمه التي تقول

(١) Diog Laërt. 10, 132 .

(٢) Diog Laërt. 10, 43 .

إن الرجل الحكيم لا يختلط بأمور السياسة لأنها تعكر طمأنينة النفس. ومع ذلك فهناك استثناءان الأول: الرجل الذي يحتاج أن يلعب دوراً في السياسة، لكي يؤكد شخصيته الخاصة. والثاني الرجل الذي لديه إلحاح نحو العمل السياسي فسوف يكون من المستحيل بالنسبة له أن يظل ساكناً أو يظل بعيداً عن السياسة.

اللذة والميزة الشخصية عاملان حاسمان، من ناحية أخرى، في نظرية أبيقور عن القانون. فمن المرغوب فيه أن تعيش في مجتمع يحكمه القانون وأن تحترم فيه «الحقوق». أكثر من أن يرغب الإنسان في العيش في مجتمع «حرب الكل ضد الكل»[1]. فلن تكون هذه الحالة الأخيرة مفضلة على الإطلاق بالنسبة لطمأنينة النفس.

لقد عاد الأبيقوريون كما سبق أن رأينا إلى مدرسة «لوقيبوس»، و«ديمقريطس» بالنسبة للطبيعيات عندهم على نحو ما عاد الرواقيون إلى كسمولوجيا هيراقليطس. أما الأخلاق الأبيقورية فهي من ناحية أخرى، تتفق كثيراً أو قليلاً مع الأخلاق القورينائية. فلقد جعل أرستيوس وأبيقور من اللذة غاية الحياة، وتمّ توجيه الانتباه في المدرستين نحو المستقبل ونحو الحساب ، و«قياس» اللذات والآلام . غير أن هناك اختلافات بين الأبيقوريين والقورينائيين. فعلى حين أن القورينائية اعتبرت اللذة إيجابية بصفة عامة (الحركة الرقيقة)، هي الغاية، فقد شددت الأبيقورية على الجانب السلبي: جانب الهدوء والطمأنينة. وعلى حين أن القورينائية ـ من ناحية أخرى ـ اعتبرت الآلام البدنية أسوأ من الآلام الذهنية، فإن الأبيقورية اعتبرت الآلام الذهنية أسوأ من الآلام البدنية، على أساس أن البدن لا يعاني إلا من الشرور الحاضرة فحسب، على حين أن النفس يمكن أن تعاني من استرجاع الشرور الماضية وتوقعات الشرور المقبلة . ويمكن أن يقال بحق إن القورينائية قد امتصتها الأبيقورية ألم يتفق أبيقور مع القورينائي «هيجسياس ..Hegesias» في التشديد على غياب الآلام ومع أنكيريس Anniceris في امتداح تهذيب الصداقة للحكيم؟.

ومن ثم فالفلسفة الأبيقورية ليست فلسفة أبطال، وليس لديها الروعة الأخلاقية عند الرواقية. ومع ذلك فهي ليست أنانية إلى هذا الحد ولا «غير أخلاقية» على نحو ما يبدو أن المبدأ الأساسي عندها يتضمن ذلك للوهلة الأولى. ويمكن أن نفهم بسهولة سبب انجذاب

---

(١) أي في «حالة الطبيعة» التي وصفها توماس هوبز بأنها حالة عداء وحرب دائمة والإنسان فيها «ذئب لأخيه الإنسان» ـ راجع كتابنا عن «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» (المترجم).

أنواع معينة من الناس إليها. فمن المؤكد أنها ليست فلسفة بطولة، إلا أن مؤلفها لم يقصد أن يجذب الناس إلى حياة منحطة، بغض النظر عما تؤدي إليه مبادؤها في التطبيق الشعبي أثناء الممارسة.

حاشية عن المذهب الكلبي في الفترة الأولى من العصر الهلنستي:

مال المذهب الكلبي في هذه الفترة إلى أن يفقد طابعه الجاد في التشديد على الاستقلال وقهر الرغبات ، والتحمل البدني، والاستسلام للسخرية من العرف والتقاليد وألوان الإيمان السائدة، وأنماط السلوك، ولم يكن هذا الميل، بالطبع، غائباً عن الكلبية المبكرة ـ وما علينا إلا أن نتذكر ديوجنز ـ لكنه تبدى في هذه الفترة من خلال نوع جديد من السخرية. ففي النصف الأول من القرن الثالث ق.م. أذاع «بيون البورينسي»[1] في كتابه «خطابات لاذعة» متأثراً بالمذهب الكلبي (فقد استمع إلى تيودور الكلبي في أثينا) ما يسمى بالكلبية اللذية. مركزاً على السعادة، والطابع المرغوب في الحياة الكلبية البسيطة، ولقد تابع تليس Teles الذي علّم في ميغارا عام ٢٤٠ ق.م. ـ «بيون» في كتابه أمثال هذه الخطابات اللاذعة، مجموعة من النوادر والملح الشعبية ـ تعالج الظاهر والحقيقة والغنى والفقر،و«الأبانيا» الكلبية... الخ.

ولقد ابتكر «مينبوس الجاداري» (حوالي عام ٢٥٠ق.م). الهجاء الذي جمع فيه بين الشعر والنثر ـ وانتقد تحت أشكال مختلفة «الرحلات إلى الجحيم» والرسائل إلى الآلهة ـ والفلسفة الطبيعية، والتعليم الخاص، وسخر من الإعجاب المفرط الذي أبداه أتباع أبيقور له. وحاكاه «فارو Varro» وسينكا، في كتاب « Apocolocyniosis»، ولوقيانوس Lucios[2]. وكركيدس الميجالكوبولي مؤلف مقطوعات شعرية، مظهراً نفس النغمة الساتيرية، معلناً، مثلاً، أنه سيترك «للساتير» حل المسألة الحرجة: لماذا كان كرونوس Cronus.. أباً لبعض الناس وزوج أم للبعض الآخر؟..

---

(١) فيلسوف يوناني (٣٢٥ ـ ٢٥٥ق.م) وجه الكثيرمن سخرياته إلى الآلهة، والعلماء، وأصحاب الثروة (المترجم).

(٢) فيلسوف يوناني ساخر (١٢٠ ـ ١٨٠ ميلادية) أحيا الأدب اليوناني في ظل الامبراطورية الرومانية، وإن كان قد قضى أيامه الأخيرة في أثينا. كتب الكثير من الكتب منها: «محاورات بين الآلهة» و«محاورات بين الموتى» و«مأدبة الفلاسفة» «مزاد بين الفلاسفة» «بروميثيوس النبي الزائف» ... الخ المترجم

"الفصل الثامن والثلاثون"

"الشكاك القدامى، والأكاديمية المتوسطة والجديدة"

أولاً: الشكاك القدامى:

مثلما أن النظرية كانت عند «أهل الرواق» وفي حديقة أبيقور تتبع الممارسة العملية، فكذلك الأمر في مدرسة «بيرو ..Pyrrho» مؤسس مذهب الشك رغم أن هناك بالطبع هذا الفارق الكبير وهو أنه على حين أن الرواقيين والأبيقوريين نظروا إلى العلم والمعرفة الإيجابية على أنهما وسيلة لسلام النفس. فقد سعى الشكاك إلى الوصول إلى نفس الغاية عن طريق التنصل من المعرفة ـ أعني عن طريق الشك الذي هو ضد العلم.

بيرون الإيلسي[١] **(٣٦٠ ـ ٢٧٠)**

الذي يقال إنه صاحب الإسكندر في مسيرته إلى الهند[٢]. ومن الواضح أنه تأثر بنظرية ديمقريطس في الكيفيات الحسية، وبالنزعة النسبية عند السوفسطائية، ونظرية المعرفة القورينائية: وقد كان من تعاليمه أن العقل البشري لا يستطيع النفاذ إلى الجوهر الداخلي للأشياء. (فالأشياء هي الظاهر في نظرنا)[٣]. وليس في استطاعتنا أن نعرف سوى كيف تظهر الأشياء أمامنا فحسب. والأشياء نفسها تظهر على نحو مختلف أمام أناس مختلفين، وليس في استطاعتنا أن نعرف ما هو الصواب؟ فأي قرار نستطيع أن نواجهه بقرار مناقض له، وبأسس جيدة بالتساوي، أما الرجل الحكيم فسوف يمتنع عن إصدار الحكم. بدلاً من أن نقول: «إن ذلك هو كذا.. » فإن علينا أن نقول: «هكذا يبدو لي الأمر» أو «ربما كان الأمر على هذا النحو».

وامتدت نفس النزعة الشكية ـ وبالتالي تعليق الحكم ـ إلى المجال العملي. فلا شيء ـ في ذاته قبيح أو جميل صواب أو خطأ، أو أننا ـ على الأقل ـ لا نستطيع أن نكون على

---

(١) نسبة إلى مدينة إيليس Elis مسقط رأسه (المترجم).

(٢) Diog. Laërt. 9. 61.

(٣) Diog. Laërt. Proem. 16.

يقين منه: فجميع الأشياء الخارجية محايدة في حياتنا، وسوف يستهدف الرجل الحكيم بساطة طمأنينة النفس محاولاً الاحتفاظ بروحه في هذه الحالة. صحيح أنه حتى الرجل الحكيم لا يستطيع أن يتجنب العمل وأن يقوم بدور في الحياة العملية. لكنه سوف يسير في الممارسة على هوى الآراء المرجحة، والعرف والتقاليد والقانون واعياً بأن الحقيقة المطلقة لا يمكن بلوغها.

ويخبرنا «ديوجنز اللايرتي» أن بيرون لم يكن يعبر عن آرائه الفلسفية إلا مشافهة (فهو لم يكتب شيئًا)[1]. وقد وصلتنا آراؤه عن طريق تلميذه تيمون الفليونتي ـ Timon of Philus (٣٢٠ ـ ٢٣٠ق.م) الذي سماه سكستوس امبيركوس[2] ولقد كتب «تيمون» أبياتاً ساخرة حاكى فيها بأسلوب تهكمي «هوميروس» . و«هزيود»، كما سخر من فلاسفة اليونان، باستثناء «زينوفان» و«بيرون» نفسه. وعند تيمون أننا لا نستطيع أن نثق في الإدراك الحسي ولا في العقل. وبالتالي فلابد لنا من تعليق الحكم، وألا نسمح لأنفسنا بأن نقع في شباك القرار النظري وهكذا نصل إلى السكينة الحقة أو طمأنينة النفس.

(من الواضح أن شيشرون لم يكن يعلم أن «بيرون» فيلسوف شاك؛ فدرسه على أنه فيلسوف أخلاق فحسب: يعظ ويؤثر في الأشياء الخارجية. وربما لم يطور «بيرون» نفسه موقفاً شكياً. لكن بما أنه لم يخلف كتباً، فإنه يصعب علينا بلوغ اليقين في هذا الموضوع).

ثانياً: الأكاديمية المتوسطة

ذهب أفلاطون إلى أن موضوعات الإدراك الحسي ليست هي موضوعات المعرفة الحقة، لكنه كان أبعد ما يكون عن الفيلسوف الشاك. لقد كان هدف الجدل بلوغ المعرفة الحقيقية اليقينية بما هو أزلي وثابت. غير أن تيار الفكر الشاك قد تجلى فيما يسمى بالأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الوسيطة، وهي نزعة شكية اتجهت أساساً ضد الدجماطيقية الرواقية، معبرين عنها بألفاظ كلية. وهكذا كان «أركسيلاوس» (٣١٥/ ٣١٤ ـ / ٢٤٠

---

(١) Diog. Laërt. Proem. 16. 9. 102 .

(٢) Adv. Math. , 1, 53 .

٢٤١) مؤسس الأكاديمية الوسيطة يقول إنه ليس على يقين من شيء ـ ولا حتى واقعة أنه ليس على يقين من شيء[١]. وهكذا سار شوطاً أبعد من سقراط الذي كان يعرف أنه لا يعرف شيئاً. ومن ثم فقد مارس شيئاً أقرب إلى تعليق الحكم أو «الابوخيا» التي مارسها أتباع بيرون[٢]. وعلى حين أن أركسيلاوس حاول تدعيم موقفه بمثال من الممارسات العملية لسقراط، فقد جعل الأبستمولوجيا الرواقية هدفاً لهجماته. وليس ثمة تمثل يمكن أن يكون كاذباً، فلا شيء من إدراكاتنا الحسية أو تمثلاتنا يضمن مشروعيتها الموضوعية. لأننا قد نشعر كذلك بيقين ذاتي كثيف حتى عندما يكون التمثل كاذباً من الناحية الموضوعية. وعلى ذلك فليس في استطاعتنا أن نكون على يقين من شيء أبداً.

ثالثاً: الأكاديمية الجديدة

{١} مؤسس الأكاديمية الثالثة أو الأكاديمية الجديدة هو كارنيادس القوريناني (/ ٢١٢ ٢١٤ ـ ١٢٩ / ١٢٨ق.م) الذي صاحب ديوجنز الرواقي في بعثة إلى روما عام / ١٥٥ ١٥٦ ـ فقد تابع «كاريادس» ما كان يقول «أركسيلاوس». فذهب إلى أن المعرفة مستحيلة، وليس ثمة معيار للصدق أو الحقيقة؛ مؤكداً في مواجهة الرواقية أنه لا يوجد إدراك حسي لا نستطيع أن نضع بجواره تمثلاً كاذباً أعني لا يمكن تمييزه عن التمثل الصادق، مع الالتجاء إلى تأثير التمثلات علينا مثل الأحلام والتمثلات التي تكون غير حقيقية ووقائع الهلوسة والهذيان؛ ومن ثم فانطباعات الحواس ليست معصومة من الخطأ ولا تستطيع الرواقية أن تنظر إلى العقل على أنه علاج. طالما أنها هي نفسها تعترف بأن التصورات مؤسسة على التجربة[٣].

إننا نعجز عن إثبات شيء ما طالما أن البرهان يعتمد على افتراضات تحتاج هي نفسها إلى برهان. غير أن البرهان الأخير سوف يستند بدوره على افتراضات وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالتالي فكل فلسفة دجماطيقية تخرج عن دائرة النقاش لأن كلا الجانبين بالتساوي في الموضوع يمكن أن نلتمس له مبررات حسنة أو مبررات سيئة على حد سواء. كما هاجم

---

(١) Cic. Acad . Post, I, M, 45 .
(٢) Cic. Acad . Orat, 3, 18, 67 .
(٣) CF. Sext. Emp. Adv. Math. 7, 150 and 166 ff. Civ. Acad Prior, 2, 30, 98 ff .

كارنيادس اللاهوت الرواقي، محاولاً أن يبيّن أن أدلتهم على وجود الله ليست حاسمة، وأن نظريتهم عن طبيعة الله تنطوي على متناقضات[1]. فالرواقية مثلاً تلجأ إلى دليل إجماع الأمم Consensus Gentium كبرهان على وجود الله. والآن إذا كان في استطاعتهم البرهنة على «إجماع الأمم»، فإنهم عندئذ سيبرهنون على إيمان كلي عام بالوجود الإلهي، لكنهم لا يبرهنون على وجود آلهة. ثم على أي أساس تؤكد الرواقية أن الكون حصيف وعاقل؟ لابد أن تبرهن في البداية أنه حيّ animate و ما لم يبرهنوا عليه. فإن هم ذهبوا إلى أن هناك عقلاً كلياً يستمد الإنسان عقله منه، فإن عليهم أن يبرهنوا أولاً أن العقل البشري لا يمكن أن يكون نتاجاً تلقائياً للطبيعة. ومن ناحية أخرى فإن برهان النظام ليس حاسماً، صحيح أن الكون لو أنه كان مُنظَّماً فإنه يحتاج إلى مُنظِّم، لكن الموضوع كله الذي نناقشه هو ما إذا كان الكون منظماً أم لا، ألا يمكن أن يكون نتاجاً غير منظم لقوى الطبيعة؟

إن الإله عند الرواقية موجود حيّ، ولذلك لابد أن يمتلك شعوراً لكنه إذا كان يشعر ويتلقى انطباعات، فلابد له أن يعاني من الانطباعات وهو في النهاية عرضة للتفتت والانحلال. وفضلاً عن ذلك إذا كان الله عاقلاً وكاملاً، كما تفترض الرواقية، فلا يمكن أن يكون «فاضلاً»، كما يفترض الرواقية أنه كذلك أيضاً: فكيف يمكن أن يكون الله ـ مثلاً ـ شجاعاً وجسوراً؟ ما هي الأخطاء، أو الآلام أو الأعباء التي تحيط به أو تؤثر فيه، بحيث يمكن أن يكون بصددها شجاعاً؟.

وتؤكد الرواقية نظرية العناية الإلهية: لكن لو صحّ ذلك فكيف يمكنهم تفسير وجود الثعابين السامة مثلاً..؟. وتقول الرواقية إن العناية الإلهية تتجلى في أنه وهب العقل للإنسان. والآن: إن الغالبية العظمى من البشر تستخدم هذا العقل للحط من أنفسهم، ومن ثم فإن امتلاك العقل عند هؤلاء الناس ضرر وأذى وليس فائدة ومنفعة، وإذا كان الله يمدّ عنايته حقاً إلى جميع البشر، لكان عليه أن يجعل جميع البشر أخياراً وأن يهبهم جميعاً العقل السليم. وفضلاً عن ذلك فمن العبث أن يتحدث «كروسبوس» عن «إهمال» من جانب الله، أعني إهمال المسائل «الصغيرة». فأولاً: إن ما أهملته العناية الإلهية ليس مسائل

---

(١) CF. Sext. Emp. Adv. Math. 9, 13 ff. Cic. De. Nat. D. 3. 17. 44. 3. 29 ff .

صغيرة. وثانياً: لا يمكن أن يكون الإهمال مقصوداً من الله (لأن الإهمال المقصود خطأ حتى بالنسبة للحاكم الأرضي). وثالثاً: الإهمال غير المقصود لا يمكن تصوره من زاوية العقل اللامتناهي.

هذه الانتقادات وغيرها وجهها «كارينادس» ضد النظريات الرواقية. ومن ثم فلم تكن لهذه النظريات سوى اهتمام أكاديمي ضئيل. ذلك لأن الرواقية بإعلانها النظرية المادية لله قد انطوت على صعوبات ومشكلات لا يمكن التغلب عليها؛ لأن الله لو كان مادة فإنه يمكن أن يتفتت، وإذا كان روح العالم ـ ممتلكاً جسداً ـ لكان من الممكن أن يشعر بالألم. وانتقادات مثل هذا التصور لله لا يمكن أن يكون لها سوى اهتمام أكاديمي، وفضلاً عن ذلك فإننا لم نحلم أن ننسب لله فضائل بالمعنى التشبيهي البشري الذي يفترضه خط النقد عند كارينادس، وليس في استطاعتنا أن نشرع في البرهنة ـ فلسفياً ـ أن كل شيء خُلق لخير الإنسان وصالحه. ومع ذلك فبعض الصعوبات التي أثارها كارينادس ذات أهمية دائمة ولابد أن تكون هناك محاولة لمواجهة هذه الصعوبات في أي «ثيوديسيا Theodicy» مثلاً: وجود العذاب المادي والشر الأخلاقي في العالم[1]. ولقد سبق أن سقت بالفعل بعض الملاحظات حول هذا الموضوع عندما عالجت «الثيوديسيا الرواقية» ـ وأرجو أن أبيّن فيما بعد كيف حاول فلاسفة آخرون ـ في العصور الوسطى والعصور الحديثة ـ الإجابة عن هذه الأسئلة. لكن علينا أن نتذكر باستمرار أنه حتى العقل البشري عاجز عن الإجابة التامة والمقنعة تماماً عن جميع المشكلات التي يمكن أن يثيرها هذا الموقف الذي لا يضطرنا إلى التخلي عنه إذا ما استند إلى حجة صحيحة ومشروعة.

لقد رأى كارينادس أن التعليق الكامل للحكم مستحيل، ومن هنا فقد طوّر نظرية عن الاحتمالات؛ وللاحتمال ـ أو الترجيح ـ درجات مختلفة، وهي ضرورية وكافية للفعل؛ فقد بيّن مثلاً كيف يمكن لنا أن نقترب من الحقيقة ـ حتى إذا لم يكن في استطاعتنا أن نبلغ اليقين أبداً ـ عن طريق تراكم المبررات التي تجعلنا نقبل موقفاً ما. فلو أنني رأيتُ فحسب شكل ـ أو هيئة ـ شخص أعرفه فقد يكون ذلك هذياناً لكن لو سمعتُ الشخص يتكلم، ولو أنني لمسته، وإذا ما كان يأكل ـ فإنني ربما قبلت ـ لأغراض عملية ـ هيئة قدومه على

---

(١) علينا أن ننتبه باستمرار إلى أن الثيوديسيا Theodicy.. مؤلفة من Theos أي إله Dike يعني نظام عادل، فكيف يتفق نظام الله العادل الخيّر مع وجود الشر والعذاب ... الخ في العالم (المترجم).

أنها صحيحة أو صادقة ـ وأنها تتمتع بقدر عال جداً من الاحتمال أو الترجيح لا سيما إذا ما كانت أيضاً مرجحة ذاتياً أن يكون الشخص في هذا المكان في ذلك الوقت. فلو أن رجلاً ترك زوجته في انجلترا وذهب إلى الهند لقضاء بعض الأعمال، فربما كان في شك من الصحة الموضوعية لما شاهده: إذا ما تبدى له أنه رأى زوجته على رصيف الميناء وهو يهبط من السفينة في مدينة بومباي. لكنه إذا ما وجد زوجته ـ أثناء عودته إلى انجلترا ـ تنتظره على رصيف الميناء فإن صدق المنظر يحمل الترجيح بداخله.

[٢] عادت الأكاديمية إلى الدجماطيقية في عهد «أنطيوخوس.. Antiochus» (توفي عام ٦٨ق.م) الذي بدأ ـ بوضوح ـ كفيلسوف لا أدري لكنه تخلى بعد ذلك عن هذا الموقف[١]، وقد استمع «شيشرون» إلى محاضراته في شتاء عام ٧٩/ ٨٠، وقد أشار إلى التناقضات المتضمنة في القول بأن لا شيء يمكن أن نعرفه أو أن كل شيء مشكوك فيه، لأنني عندما أقول إن كل شيء مشكوك فيه، فإنني في هذه الحالة أؤكد معرفتي بأن كل شيء مشكوك فيه. ومن الواضح أنه وجد معياره الخاص للصدق في اتفاق أعلام الفلاسفة ومحاولاتهم أن يبينوا أن مذاهب: الأكاديمية، والمشائية، والرواقية كانت متفقة أساساً بعضها مع بعض. ولقد ذهب بصراحة إلى أن النظريات الرواقية ـ مؤكداً بلا خجل ـ أن زينون استمدها من الأكاديمية القديمة، وحاول بذلك أن يحرم الشكاك من إحدى حججهم الرئيسية، وأعني بها: التناقض بين المذاهب الفلسفية المختلفة؛ كما أظهر نفسه، في الوقت ذاته، على أنه فيلسوف انتقائي ..Eclectic .

ولقد خرجت هذه النزعة الانتقائية من تعاليمه الأخلاقية. فعلى حين أنه ذهب مع الرواقية إلى أن الفضيلة كافية لتحقيق السعادة؛ كما ذهب مع أرسطو أيضاً إلى أن الخيرات الخارجية وصحة البدن ضرورية أيضاً لتحقيق السعادة في أعلى درجاتها على الرغم من واقعة أن «شيشرون» أعلن أن «أنطيوخوس» كان رواقياً «أكثر من كونه أكاديمياً»[٢] ـ فإنه كان بغير شك انتقائياً.

[٣] هناك انتقائي روماني هو م. ترنتيوس فارو M. Terntius Varro (١١٦ ـ ١٢٧ق.م) كان باحثاً وفيلسوفاً. واللاهوت الحقيقي الوحيد ـ في رأي فارو ..Varro ـ هو

(١) Cic. Acad . Prior, 2, 22, G9, . Numenius cited by Euseb . Prep. Evong. 614. 9. 2. (P. G. 2. 1216 - 17). Aug. Contra Acod. 2. 6. 15.3. 18. 4.

(٢) Cic. Acad . Prior, 2, 43, 132.

ذلك الذي يتعرف على الإله الواحد الذي هو روح العالم في حين أنه يحكم وفقاً للعقل Reason. أما اللاهوت الأسطوري - لاهوت الشعراء - فهو مرفوض على اعتبار أنه ينسب صفات وأفعالاً غير لائقة للآلهة. أما أنواع اللاهوت الطبيعي لاهوت الفلاسفة الطبيعيين، فهي يناقض بعضها بعضاً؛ وينبغي علينا أن لا نهمل الديانة الرسمية للدولة فهي لها قيمة شعبية وعملية. بل يذهب «فارو Varro» إلى أن الديانة الشعبية هي من عمل رجالات الدولة المبكرين، وإذا ما أردنا لهذا العمل أن يحدث مرة أخرى، فربما تمَّ بطريقة أفضل في ضوء الفلسفة[١].

ويبدو أن «فارو» قد تأثر تأثراً كبيراً بـ «بوزيدوينوس» ...Poseidonius الذي استمد منه كثيراً من النظريات التي تدور حول أصل وتطور الثقافة والجغرافيا، والهيدرولوجيا (علم المياه)... الخ وهو بعرضه لهذه النظريات أثَّر في مفكرين رومانيين متأخرين من أمثال «فورتفيوس»، و«بلني». وكانت ميول «فارو» نحو الفيثاغورية و«صوفية العدد» مستمدة أيضاً من فكر «بوزيدوينوس». ومن ثم فقد أثَّر أيضًا في مفكرين متأخرين من أمثال «جليوس ..Gellius»، «وماكروبيوس Macrobius»[٢] - و«مارتيانوس كابيلا». أما الأثر الرواقي فهو ملاحظ بوضوح في كتابه «هجائيات - مينيبوس» الذي لا يوجد بين أيدينا منه سوى شذرات قليلة، وقابل فيه بين البساطة الكلبية وترف الأغنياء الذين أخضع شراهتهم للسخرية والتهكم، كما سخر من المنازعات التافهة بين الفلاسفة.

[٤] أما أعظم الانتقائيين الرومان شهرة فهو م. توليوس شيشرون الخطيب العظيم (ولد في ٣ يناير عام ١٠٦ق.م - ومات ٧ ديسمبر ٤٣ق.م) كان شيشرون في شبابه تلميذاً لفايدروس الأبيقوري، وفيلون الأكاديمي، وديودتس الرواقي، وأنطيوخوس، وزينون الأبيقوري؛ واستمع في «رودس» لتعاليم «بوزيدوينوس» الرواقي. أما بالنسبة لدراساته الفلسفية في شبابه في أثينا ورودس، فقد قضى سنوات في الحياة العامة والنشاط الرسمي. لكن في السنوات الثلاثة الأخيرة من عمره عاد شيشرون إلى الفلسفة. ويؤرخ لمعظم كتاباته

---

(١) De Civit. Dei. G. 4.

(٢) كان مينبوس Menippus فيلسوفاً كلبياً يونانياً ساخراً في القرن الثالث قبل الميلاد وكان في الأصل عبداً انتقد في سخرية، شعراً ونثراً، نقاط الضعف في البشر وهو أسلوب أثَّر في «فارو» وسينكا ولوشيان (المترجم).

الفلسفية في هذه السنوات الثلاثة الأخيرة، وذلك مثل كتاباته:

- المفارقات ..Paradoxa
- العزاء ..Conscilatio[1]
- الخطباء ..Hortensius[2]
- الأكاديميات ..Academica
- في الحدود القصوى ..De Finibus
- التسكلانيات Tusculana[3]
- في طبيعة الآلهة De Natura Deorum
- في الشيخوخة ..De Senectute
- في العرافة والتنبؤ بالغيب ..De Divinatione
- في القدر ..De Fato
- في الصداقة ..De Amicitia
- في الفضائل .De Virtutibus
- في الواجبات ..De Officiis
- في الجمهورية ..De Republica
- في القوانين ..De Legibus

والكتابان الأخيران (الجمهورية - والقوانين) كتبهما في فترة مبكرة. ويصعب أن نقول إن مؤلفات «شيشرون» كانت أصيلة من حيث مضمونها كما يعترف شيشرون هو نفسه بذلك صراحة. إنها مجرد نسخ، إنني أقدم كلمات فحسب، ولديً منها المقدار الوفير..»[4]. لكنه كانت لديه موهبة أن يعرض للقارىء الروماني نظريات اليونان بأسلوب واضح.

---

(١) كتبها بعد وفاة ابنته توليا ليشد من أزر نفسه في مواجهة الألم (المترجم).

(٢) اسم لمجموعة من الخطباء الرومان كان أشهرهم Hortensius أشهر خطيب في عصر شيشرون (المترجم).

(٣) كتاب مقروء جداً في مختلف العصور وهو يحتوي على متحاورين مغموري الشخصية يديران في «توسكولانوم» مناقشات خيالية حول مسألة السعادة البشرية (المترجم).

(٤) Ad. Att. , 12, 52 .3.

على حين أن شيشرون كان عاجزاً عن تقديم دحض علمي لمذهب الشك (لقد مال إلى المذهب الأخير نظراً للصراع بين النظريات والمدارس الفلسفية المتعارضة) فقد وجد ملاذاً في تأسيس الوعي الأخلاقي اليقيني المباشر، وعندما تبيّن له خطر المذهب الشكي على الأخلاق سعى لوضع الحكم الأخلاقي بعيداً عن المؤثرات السيئة وتحدث عن الأفكار الفطرية، وما فيها من طبيعة نبيلة وهذه التصورات الأخلاقية تصدر إذن عن طبيعتنا، ويؤكدها الاتفاق العام - أو إجماع الأمم Consensqs Gentiumn.

وشيشرون - في هذه النظرية الأخلاقية - يميل إلى الاتفاق مع الرواقية في أن الفضيلة كافية لتحقيق السعادة. لكنه لم يستطع أن يرفض تماماً التعاليم المشائية التي تنسب قيمة إلى الخبرات الخارجية أيضاً. رغم أنه تردد بعض الشيء، فيما يبدو، في رأيه حول هذا الموضوع[١]. وهو يتفق مع الرواقية في أن الرجل الحكيم ينبغي أن يكون بلا رذيلة[٢]. وينازع المشائية في تعاليمها القائلة بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين متعارضتين. (لكن علينا أن نلاحظ أن فكرة شيشرون عن الرذيلة أو الخلط والاضطراب ضد العقل الطبيعي السليم)[٣]. ومن ناحية أخرى فإن الفضيلة العملية - وليس النظرية - عند شيشرون - كما هي عند الرواقية - هي الفضيلة الأعلى[٤].

أما في مجال الفلسفة الطبيعية، فقد كان شيشرون يميل إلى الشك رغم أنه لم يحتقر على الإطلاق هذا المجال من مجالات الفكر البشري[٥]. ولقد كان مهتماً أساساً بالبرهنة على وجود الله من الطبيعة ورفض نظرية الذرية الإلحادية. (تكوين العالم عن طريق تصادم الذرات بالصدفة)[٦].

ولقد رأى شيشرون أننا يجب أن نحافظ على الديانة الشعبية لمصلحة المجتمع بصفة

---

(١) De Fin. 5.32. 95. De off. 3.311. Cf. De fin.

(٢) 26. 77ff. and Tusc. 5. 13. 39ff.

(٣) Tuoc. 4, 18, 41. ff.

(٤) Tusc. 4. 6. 11, 4. 21. 47.

(٥) De Off. I, 44, 158.

(٦) Acad. Prior. 2. 41. 127.

عامة[١]. على حين أنه ينبغي في الوقت ذاته تطهيرها من الخرافة الغليظة. تلك التي تنسب إلى الآلهة أفعالاً غير أخلاقية. (مثل قصة اغتصاب جانميد[٢]). وينبغي علينا أن نحافظ بصفة خاصة على الإيمان بالعناية الإلهية، وخلود النفس[٣].

ويشدد «شيشرون» على المثل الأعلى للصداقة البشرية (قارن الرواقية) ـ وهو يلجأ إلى الرسالة التاسعة لأفلاطون.

---

(١) De Nat. D. 2, 37, 93.

(٢) شاب طروادي جميل في الميثولوجيا اليونانية أحبه كبير الآلهة زيوس فخطفه واغتصبه وعينه ساقيه بدلاً من ابنته «هيبه» التي تزوجها هرقل ـ راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٥ مكتبة مدبولي ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) Tusc. 12, 26 ff, I, 26 ff. I. 49, 117, ff.

"الفصل التاسع والثلاثون"

"الرواقية المتوسطة"

في القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد أبدى فلاسفة الرواق ميلاً واضحاً إلى المذهب الانتقائي ..Eclecticism فأدخلوا عناصر أفلاطونية وأرسطية إلى المدرسة وتخلوا عن الرواقية المحافظة. ولقد اضطروا إلى السير في هذا الاتجاه لا فقط بسبب الهجمات التي وجهها الأكاديميون إلي القطعية الرواقية بل أيضاً بسبب احتكاكهم بالعالم الروماني الذي كان مغرماً بالتطبيقات العملية للنظريات الفلسفية أكثر من اهتمامه بالفكر النظري؛ وكانت الأسماء اللامعة في الرواقية الوسطى هي بنايتوس Panaetius[١] وبوزيدنيوس ..Posidonius.

[١] بنايتوس الرودسي (١٨٥ ـ ١١٠/ ١٠٩ق.م) عاش في روما بعض الوقت حيث جعل الشاب سكيبيو Scipio ولايلوس LaeLius يهتمان بالفلسفة اليونانية، كما تأثر تأثراً كبيراً بالمؤرخ الروماني «ك. موشيوس سكايفولا»، والمؤرخ الروماني «يوليبوس». ولقد استفاد شيشرون من أعماله لا سيما في الكتابين الأول والثاني من كتابه «في الواجبات De Officiis»[٢]. وفي عام ١٢٩ ق.م. خلف «أنتيباتر» في رئاسة المدرسة في أثينا.

عدّل «بانيتوس» بعض النظريات الرواقية من ناحية، ولم يتردد من ناحية أخرى أن يتخلى تماماً عن بعض المعتقدات الرواقية المحافظة. وهكذا عدّل «النزعة التطهرية ..Puritanism» الرواقية بأن سمح أن تكون غاية الحياة عند العاديين من البشر هي الكمال العقلي حسب طبيعتهم الفردية؛ وهكذا أصبحت الرواقية أقل «مثالية» على يد «بانيتوس»، لا سيما عندما يبدو أنه ينكر وجود الرجل الحكيم الحق. أما الرواقية القديمة فقد كانت مثالية، كما جعلت النوايا والمقاصد بارعة في المقام الأول؛ وفضلاً عن ذلك فقد ألحق

---

(١) يرسمه أستاذنا الدكتور عثمان أمين «فنابطوس» ـ راجع «الفلسفة الرواقية» ص ٦٩ مكتبة النهضة المصرية ط، عام ١٩٥٩ (المترجم).

(٢) Ad. Att.16. 11. 4.

«بانيتوس» قيمة للخيرات الخارجية أكبر مما فعلت الرواقية المبكرة ورفض الأباثيا A pathy..[1] كمثل أعلى.

على حين أن «بانيتوس» عدّل في الأخلاق الرواقية على هذا النحو، فإنه طرح بعيدًا نظرية الرواقية في التنبؤ بالغيب (التي أكدتها الرواقية المبكرة على أساس فلسفي من الحتمية) كما رفض علم التنجيم، ونظرية الاحتراق العام، احتراق العالم «والخلود» النسبي للنفس[2]. كما أنه لم يتعاطف مع اللاهوت الشعبي[3]. ويبدو في تعاليمه السياسية أنه تأثر بأفلاطون وأرسطو، رغم أنه دافع عن مثل أعلى أكثر اتساعاً - طبقاً للنظرية الرواقية - مما كان لدى الفيلسوفين اليونانيين.

ويتضح من بانيتوس أن «سكايفولا ..Scaevola». قَبِلَ قسمته الثلاثية للاهوت (قارن فارو Varro) فقد فرّق (أ) بين لاهوت الشعراء، وهو لاهوت تشبيهي زائف. (ب) ولاهوت الفلاسفة الذي هو لاهوت عقلي وحقيقي، لكنه غير مناسب للاستخدام الشعبي. و(جـ) لاهوت رجال السياسة الذي يؤكد أن الديانة التقليدية لازمة للتربية العامة[4].

[٢] وأعظم تلامذة «بانيتوس» هو «بوزيدونيوس» (١٣٥ - ٥١ق.م). كان في البداية تلميذًا لبانيتوس في أثينا ثم قام برحلات واسعة: إلى مصر. مثلاً، وأسبانيا، افتتح بعدها مدرسة في رودس عام ٩٧ق.م. وإلى هنا وصل «شيشرون» لكي يستمع إليه عام ٧٨ق.م. وزارة «بومبي» مرتين. وقد اختفت أعماله - فلم تصل إلا حديثاً فحسب من خلال التحليل النقدي للأدب كان مدينًا لتأثيره - إلى فكرة ما - حتى على الرغم من أنها لم تكن فكرة واضحة من جميع الزوايا - عن عظمة «بوزيدونيوس» الذي كان مؤرخاً، وجغرافياً، وفيلسوفاً عقلياً ومتصوفاً، ربط معاً بين تيارات فلسفية مختلفة - في خلفية الواحدية

---

(١) A pathy يونانية الأصل مؤلفة من مقطعين «A» بمعنى لا - ليس ، و Pathos بمعنى عذاب ومعاناة، فهي لا معاناة ولا ألم ولا تصور باختصار «تبلد الحس» الذي لا يبالي بشيء (المترجم).

(٢) Cic. Tusc., I, 32, 79.

(٣) Cic. De Div., I, 3, 6.

(٤) St. Aug. De Civit. Dei, 4. 27.

الرواقيـة محاولاً دعم أفكاره النظرية بقـدر غزير من المعلومات التجريبية، باعـثاً في الكل دفء الطموح الديني، ولـم يتردد «تسلر ـ Zeller» في أن يقول إنه «أعظـم عقل كلي رأته اليونان منذ عصر أرسطو»(١).

ويذكـر برقلس «بوزيدونيوس» ومـدرسته سبع مـرات في سيـاق ارتباطها بفلسـفة الرياضيـات مثـلاً موضوع التـوازي، موضـوع التمييـز بين النظريات والمشكلات، وحول وجود النظريات.

كانت الواحدية الرواقية أساسيـة لفلسفة «بوزيدونيوس» . ولقد حاول أن يكشف عن الوحدة المتـحركة في الطبـيعة بالتـفصيل. ولقـد كشفت له ظاهرة المد والجـزر التي بسببـها القمرعن «تعـاطف» منبث بين أجزاء النظام الكوني. والكون عبـارة عن نظام تصاعدي من مـراتب الوجود: ابتـداء من الكائنات اللاعـضوية ـ كـما هـي الحال في مملكة المعـادن ـ ثم صُعداً إلى النـبات، والحيوان حتى نصل إلـى الإنسان، ثم دائرة ما فوق العـضوى: دائرة ما هو إلهي. ويرتبط الكون كله معـاً في نسق واحد عظيم وترتبط تفصيـلات الوجود بواسطة العناية الإلهية. وهذا الانسجـام الكلي، والتنظيـم البنائي للكون يفترض وجود عـقل مطلق هو الله، على قمة هذا النظـام التصاعدي، ويبعث في الكل نشـاطاً عقلياً(٢). فالـقوة الحية المتغلغلة في الكون تبدأ من الشمس ويصور «بوزيدونيوس»، الله نفسـه متبعاً خطى الرواقية المحافظة بوصفه نفسـاً عاقلاً ملتهباً. وفضلاً عن ذلك فـإن «بوزيدونيوس» يتمايز بالتناقض عن أستاذه «بانيتوس» بأن يعيد تأكيد النظرية الرواقية في الاحتراق العام. وهي نظرية تؤكد الطابع الواحدي للكون.

على الرغـم من أن فلسفـة «بوزيدونيوس» كانت واحـدية فإنها تسـمح بالثنائية ، ومن الواضـح أن ذلك كان بتـأثير من الأفلاطونية؛ فهـناك قسمان في الكون: عالـم ما فوق فلك القمـر ثم عالم ما تحت فلك القـمر: العالـم الأخـير ترابي وقابل للـفناء، في حين أن العالـم الأول سماوي وغير قابل للفناء، وهو يسند العـالـم السفلى من خلال القوى التي يمنحها له أو ينقلها إليـه؛ غير أن هذين العالمين يرتبـطان معاً في الإنسان الذي هو الرابطة بينـهما(٣)،

(١) Outlines, p. 249.

(٢) Cic. De Nat. D. 2. 33ff.

(٣) CF. Plat. Tim. 31 b - C.

والذي يتركب من جسد وروح، ويقف على الحدود بين العالم الفاني، والعالم غير الفاني، أو العالم الأرضي والعالم السماوي. ولما كان الإنسان هو الرابطة الأنطولوجية، فكذلك معرفة الإنسان هي الرابطة الأبستمولوجية التي تجمع في ذاتها كل معرفة: معرفة السماء ومعرفة الأرض. وفضلاً عن ذلك فلما كان الإنسان من وجهة نظر جسدية هو في أعلى مرتبة، فكذلك من وجهة نظر روحية هو في أدنى مرتبة. وبعبارة أخرى: بين الإنسان والألوهية العليا توجد «أرواح أو شياطين Demons» أي موجودات روحية أعلى تشكل مرتبة وسطى بين الله والإنسان والطابع الهيراركي للكون هو بهذا الشكل غير منقطع رغم بقاء الثنائية. وهي الثنائية التي تشدد عليها سيكولوجيا «بوزيدونيوس» إذ أنه على الرغم من أنه جعل النفس ملتهبة متفقاً في ذلك مع الرواقية القديمة ـ ومن ثم فهي مادية مثل البدن ـ فقد واصل السير ليؤكد ثنائية النفس والبدن بطريقة تذكرنا بأفلاطون. وهكذا يكون البدن عقبة أمام النفس يعوق التطور الحر للمعرفة[١]. بل أكثر من ذلك فقد تبنى «بوزيدونيوس» من جديد النظرية الأفلاطونية في الوجود السابق للنفس ـ الأمر الذي يؤكد الثنائية ـ كما يوافق أيضاً، في معارضة بانيتوس ـ على خلود النفس. غير أن هذا الخلود لا يمكن أن يكون أكثر من خلود نسبي (أعني بالنسبة للبدن، في فلسفة) «بوزيدونيوس» طالما أنه يؤكد من جديد النظرية الرواقية في الاحتراق العام. وهكذا فإن تعاليمه حول «الخلود» تتابع تعاليم الرواقية القديمة.

رغم هذه الثنائية في سيكولوجيا الإنسان عنده ـ فإن «بوزيدونيوس» المتأثر بأفلاطون وأرسطو ـ يشدد على جانب المراتب أو التدرج في علم النفس العام عنده. وهكذا فإن النبات الذي كان عند الرواقية المبكرة لا يمتلك سوى الطبيعة وليس النفس أصبح يتمتع بـ الشهوة وكذلك بـ التغذية في حين أن الحيوان يملك إلى جانب الجرأة والإدراك والإنسان أعلى من الحيوان يملك العقل وكذلك القدرة على العمليات الحسابية .

وهكذا نجد أنه على الرغم من أن «بوزيدونيوس» يوافق على الثنائية الأفلاطونية. فقد جعلها تابعة للواحدية المطلقة المتأثرة بنظرية هيراقليطس في التضاد مع الانسجام أو الوحدة في الاختلاف. وهو في محاولته لإقامة مركب من الثنائية والواحدية يمثل علامة هامة على طريق الأفلاطونية المحدثة.

---

(١) Cic. De Div. I. 49, 110. I. 57. 129 - 130.

ويعيد «بوزيدونيوس» ـ في معارضة «بانيتوس» ـ تأكيد النظرية الرواقية في العرافة والتنبؤ بالغيب، فبسبب الانسجام الكلي في الكون في سيطرة القدر، فإنه يمكن التنبؤ بالمستقبل في الوقت الحاضر. وفضلاً عن ذلك فإن العناية الإلهية لا يمكن أن تمنع عن الناس وسيلة التنبؤ بأحداث المستقبل[1]. وفي حالات مثل النوم وانجذاب الروح ـ والتحرر من عائق البدن يمكن أن نرى الرابطة الكامنة وراء الأحداث ونتنبأ بالمستقبل. ولقد سبق أن ذكرنا منذ قليل أن بوزيدونيوس يسمح بوجود «أرواح أو شياطين» ويؤمن كذلك أن الإنسان يستطيع أن يدخل في علاقة أو اتصال مع هذه الأرواح.

ولقد عرض «بوزيدونيوس» نظرية في التاريخ أو التطور الثقافي: ففي العصور الذهبية البدائية كان الحكيم أعني الفيلسوف هو الذي يحكم. (وهو يناظر بين البشر القيادة الطبيعية لأقوى الوحوش في القطيع داخل المملكة الحيوانية) إنهم أولئك الذين قاموا بتلك الاختراعات التي رفعت الإنسان من طريقة الحياة البدائية إلى ظروف أكثر نقاء من الحضارة المادية. وهكذا اكتشف الحكيم المعادن وأسس فن صناعة الأدوات... الخ[1]. وفي ميدان الأخلاق كانت المرحلة البدائية هي مرحلة البراءة تلتها مرحلة انحطاط وانتشار للعنف استدعت وجود مؤسسات للقانون، وبالتالي ترك الفلاسفة لغيرهم مهمة تنقيح الوسائل التقنية، وتفرغوا للارتفاع بالحالة الأخلاقية للجنس البشري، أولاً من خلال النشاط العملي والسياسي، وثانياً من خلال تكريس أنفسهم لحياة الفكر النظري. ومع ذلك فجميع هذه الأنشطة من أدنى المراحل حتى أعلاها ليست سوى درجات مختلفة من حكمة واحدة.

لقد اهتم «بوزيدونيوس» أيضاً بموضوعات أثنوجرافية [وصف الشعوب] مشدداً على تأثير المُناخ والظروف الطبيعية على أخلاق الشعوب وطريقة حياتها. ولقد زودته رحلاته بمادة للملاحظة في هذا الموضوع. بالإضافة إلى أن ميوله التجريبية قد قادته إلى أن يمد نشاطه إلى ميدان واسع من حقول العلوم الجزئية مثل: الرياضيات، وعلم الفلك، والتاريخ، والأدب. غير أن صفاته المتميزة هي قدرته على رد هذه الثروة الضخمة من المعلومات التجريبية إلى الوحدة في مذهب فلسفي، مكتشفاً في كل مكان ارتباطات

(1) Cic. De Div. I, 49, 110, I, 55, 175.

وعلاقات، وتفاعلات وانسجامات ـ محاولاً سبر أغوار ـ وعرض ـ البنية العقلية للكون والتطور العقلي للتاريخ.

حاشية عن المدرسة المشائية في الفترة الهلنستية ـ الرومانية:ـ

[١] ستراتو لامبساكوس

خلف ثاوفراسطس كرئيس للمدرسة المشائية في أثينا وشغل هذا المنصب حوالي ٢٨٧ ـ ٢٦٩ق.م. وتكشف تعاليمه الفلسفية عن تأثير ديمقريطس الذي دفع به نحو نظرة واحدية عن الكون: فالعالم يتألف من جزئيات يوجد بينها مكان فارغ. غير أن هذه الجزئيات يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية، ويبدو أنها تمتلك كيفيات ما دام ستراتو يزعم وجود خصائص أو كيفيات نهائية، وهما الحار والبارد، ولقد تكون العالم من الضرورة الطبيعية أو قوانين الطبيعة، ويمكن أن تُعزى إلى الله فقط بمقدار ما يتحد الله مع القوى اللاشعورية للطبيعة ذاتها. وهكذا نجد أن «ستراتو» على الرغم من أنه لم يتابع ديمقريطس في الموضوعات بالتفصيل، فإن تطلعه إلى الواحدية المادية، وإنكاره للثنائية الأرسطية لابد أن تُنسب إلى تأثير فلسفة ديمقريطس . وهذا التحول للمذهب المشائي على يد «ستراتو» يتفق مع الاهتمام المتأخر بالعلم الطبيعي ـ وذلك هو الذي أكسبه لقب «الطبيعي» ويبدو أنه تأثر بالطب والفلك وميكانيكا فترة الإسكندرية.

جميع الأنشطة النفسية كالفكر والشعور هي في نظر «ستراتو» يمكن ردها إلى الحركة، وهي أنشطة لنفس واحدة عاقلة توجد في الرأس بين الحاجبين ونحن لا نستطيع أن نملك كموضوعات لفكرنا إلا ما يكون علّة لانطباع حسي سابق(١). والعكس: كل إدراك حسي يتضمن نشاطًا عقليًا(٢). وقد يبدو ذلك لأول وهلة أنه ليس شيئًا آخر سوى تكرار لنظرية المعرفة الأرسطية، لكن يبدو أن «ستراتو» يبدو أنه يعني شيئًا يتضمن إنكاراً للمبدأ العقلي في الإنسان الذي يتميز أساسًا عن النفس الحيوانية، ومن ثم فإن إنكاره للخلود كان نتيجة منطقية، لأنه إذا كان كل تفكير يعتمد أساسًا على الحس ، فلا يمكن أن يكون ثمة تساؤل عن مبدأ للتفكير يبقى مستقلاً عن البدن.

---

(١) Simplic. Phys. 965, 16a.

(٢) Plut. de Sol animal. 3 (961 a).

[٢] ويبدو أن المدرسة المشائية تحت قيادة خلفاء ستراتو ـ من أمثال ليقون ـ Lyco من طروس ـ وأرسطون الجنوسي ـ وكريتولاوس الفاسيلي، وديدورس الصوري ـ وأريمنيوس ـ لم تقدم أي إسهام حقيقي للفلسفة، وفضلاً عن ذلك فقد ظهر الميل الانتقائي بوضوح في المدرسة؛ وعلى ذلك فعلى الرغم من أن كريتولاوس دافع عن نظرية أرسطو في أزلية العالم، في معارضة الرواقية، فقد قبل رد الرواقية لله وللنفس البشرية إلى المادة (الأثير) كما تبنى الموقف الكلبي بخصوص اللذة.

[٣] اتخذت المدرسة ـ في عهد أندرونيقوس الرودسي ـ منحى جديداً. كان أندرونيقوس الرئيس العاشر للمدرسة في أثينا (أي باستثناء أرسطو نفسه) وقد شغل هذا المنصب من حوالي سنة ٧٠ق.م حتى عام ٥٠ق.م. ونشر المؤلفات البيداجوجية لأرسطو مدققاً في أصالتها ونسبتها إليه وشارحاً لكثير من الكتب، مولياً اهتمامًا خاصاً بالمنطق. وللخط الذي سار فيه شراح أرسطو وصل إلى قمته عند الإسكندر الأفروديسي الذي حاضر في الفلسفة المشائية في أثينا فيما بين ١٩٨ و ٢١١ ميلادية. ويعد الإسكندر أشهر شخصية في شراح أرسطو، لكنه لم يتردد في أن يبتعد عن تعاليم أرسطو. فقد تبنى، مثلاً، الموقف الاسمي بخصوص الكليات وأنكر الغائية التشبيهية، وفضلاً عن ذلك فقد وحَّد بين الشهوة المنتجة وبين السبب الأول. فالإنسان بالميلاد لا يملك سوى «الشهوة الطبيعية» أو المادة ثم بعد ذلك يكتسب الشهوة المكتسبة تحت تأثير «الشهوة المنتجة» ونتيجة لذلك فقد أنكر خلود النفس البشرية. ومن المرجح أن الإسكندر بإنكاره لخلود النفس البشرية فإنه يتفق مع أرسطو. ولابد من التسليم أن الإنكار ينجم بوضوح من تعاليم الإسكندر أكثر مما ينجم عن ملاحظات أرسطو الملتبسة الدلالة إلى حد ما.

[٤] دفاع الإسكندر البليغ عن دراسة المنطق في شروحه على «التحليلات الأولى» جديرة بأن يذكر. فقد أعلن أن المنطق ليس أقل جدارة في لفت نظرنا لدراسته نظراً لأنه أداة للفلسفة أكثر من كونه جزءاً فعلياً من الفلسفة. فإذا كان الخير الأعظم للإنسان أن يصبح شبيهاً بالله، وهو يبلغ ذلك بتأمل الحقيقة ومعرفتها. ومعرفة الحقيقة من خلال البرهان فإنه ينبغي علينا عندئذ أن نقدر البرهان أعظم تقدير، وكذلك الاستدلال القياسي

أيضاً بمقدار ما يكون البرهان شكلاً من أشكال الإستدلال القياسي[1]. ولقد ظهر مع هذا الميل العلمي ميل آخر نحو الانتقائية. وهكذا نجد الطبيب الشهير جالينوس (١٢٩ حتى حوالي ١٩٩ ميلادية) وأرستوكليز المسيني (١٨٠ ميلادية) يميلان إلى الرواقية بنظريتهما في النوس (العقل) الفعال المحايث المبثوث في الطبيعة.

[٥] من الصعب أن يقال إن المدرسة المشائية في عهدها الأخير يمكن أن تسمى بالمشائية حقاً دون أن يكون هناك تحفظات: فالمدرسة بوجه عام قد امتصتها الأفلاطونية المحدثة، آخر جهد عظيم للفلسفة اليونانية : أما المشاءون المتأخرون فإما أنهم مالوا إلى الانتقائية أو قنعوا هم أنفسهم بالشروح على مؤلفات أرسطو. وهكذا نجد أن أناطوليوس السكندري الذي أصبح أسقفاً على لوديقيا حوالي عام ٢٦٨ ميلادية وربما كان هو نفسه أناطوليوس الذي كان أستاذاً ليامباليخوس[2]. ويجمع في بحوثه الأعداد من ١ إلى عشرة، يجمع دراسة عن الخصائص الحقيقية للأعداد مع صوفية العدد الفيثاغوري.

أما ثيمتيوس (٣٢٠ ـ ٣٩٠ ميلادية) الذي علّم في القسطنطينية وأماكن أخرى في الشرق، ولم يصبح مسيحياً قط، فإنه يؤكد في الواقع أنه اختار أرسطو كمرشد له إلى الحكمة، وهو إما أن يعيد صياغة أرسطو أو يشرح بعض مؤلفاته، وإنْ كان قد تأثر تأثراً كبيراً في الواقع بالأفلاطونية. ولقد عرّف الفلسفة ـ مع الأفلاطونية المتأخرة بأنها: «التشبه بالله». (قارن أفلاطون محاورة ثياتيتوس ١٧٦ب).

---

(١) C. A. G. 11/1, 4; 30 and 6:8.

(٢) Eunap. Vit. Soph. II.

"الفصل الأربعون"

"الرواقية المتأخرة"

كانت الخاصية الأساسية للرواقية في الامبراطورية الرومانية المبكرة تمسكها بالمبادىء الأخلاقية والعملية للمدرسة، التي اصطبغت بصبغة دينية. وارتبطت بنظرية تشبّه الإنسان بالله، وواجبه نحو حب أقرانه من البشر؛ وقد انكشفت أخلاق الرواقية النبيلة في تعاليم الرواقيين العظام في هذه الفترة: سينكا، وأبكيتتوس، والامبراطور ماركوس أوريليوس. وظهر في الوقت ذاته اتجاهٌ واضح نحو الانتقائية عند الرواقية وعند غيرها من المدارس. ولم تكن الاهتمامات العلمية المعاصرة غائبة عن أهل الرواق؛ وربما ذكرنا على سبيل المثال الجغرافي «سترابو ..Strabo» ونحن محظوظون لامتلاكنا قدراً كبيراً من الأدب الرواقي لهذه الفترة، يمكننا من تشكيل فكرة واضحة عن تعاليم هذه المدرسة وسمات شخصياتها العظيمة؛ وهكذا نكون قد تزودنا بخصوص كتابات سينكا، ولدينا أربعة كتب من ثمانية روى فيها «فلافيوس أريانوس Flvius Arrianus»[1] محاضرات أبكتيتوس، - أما تأملات ماركوس أورليوس فهي تظهرنا على الفيلسوف الرواقي وهو يجلس على العرش الروماني.

<u>أولاً:</u> كان ل. **أنايوس سينكا القرطبي**[2]، معلماً ومؤدباً ووزيراً للامبراطور نيرون، وبناء على أوامر الامبراطور قطع الفيلسوف شرايينه فنزف منها الدم حتى مات في سنة ٦٥ بعد الميلاد.

وعلى نحو ما نتوقع من فيلسوف روماني فقد شدد سينكا على الجانب العملي من الفلسفة: أي الأخلاق. واهتم داخل دائرة الأخلاق، بممارسة الفضيلة أكثر من البحث

---

(١) مؤرخ يوناني في القرن الثاني الميلادي، كتب مجموعة من الكتب منها «حياة الإسكندر الأكبر» و«وصف الهند» و«تعاليم أبكتيتوس» (المترجم).

(٢) ولد سينكا في قرطبة بأسبانيا عام ٥ق.م. وتوفي سنة ٦٥ بعد الميلاد، وتعلّم المحاماة في روما وأكب على دراسة الفلسفة والخطابة وصار عضواً في مجلس الشيوخ (المترجم).

النظري في طبيعتها؛ فهو لم يبحث عن المعرفة العقلية لذاتها. لكنه سعى إلى الفلسفة بوصفها وسيلة لاكتساب الفضيلة فإذا كانت الفلسفة ضرورية فهي لابد من السعي إليها وفي ذهننا الغاية العملية[١].

وتذكرنا كلماته حول هذا الموضوع بكلمات توماس أكامبس Thomas à Kempis مثلاً: «إذا أردت أن تعرف أكثر مما يكفي، فتلك صورة من صور الإفراط وعدم الاعتدال»[٢].

أن يقضي المرء وقته في دراسة ما يسمى بالدراسات الحرة دون أن تكون في ذهنه غاية عملية فذلك مضيعة للوقت «هناك دراسات حرة واحدة جديرة بهذا الاسم وهي التي تجعل المرء حراً» [وهي البحث عن الحكمة][٣].

وهو يدعو صديقه «لوقليوس .Lucilius» إلى هجر الألعاب الأدبية التي تعتمد على رد الموضوعات الجليلة إلى شعوذة نحوية وجدلية[٤]. لقد كان سينكا مهتماً إلى حد ما بالنظريات الطبيعية ، وإنْ كان قد أصرَّ على أن قهر الانفعالات الطاغية هو الموضوع المهم حقيقة والذي يجعل من الإنسان مساويًا لله[٥]. وهو كثيرًا ما يستخدم الموضوعات الطبيعية كفرصة سانحة للوصول إلى نتائج أخلاقية، مثلما يستخدم الزلازل في كامبانيا[٦] (٦٣ ميلادية) لتزوده بمادة للحديث الأخلاقي[٧]. لكن من المؤكد أنه يمتدح دراسة الطبيعة (بتأثير من بوزيدونيوس) بل يعلن أن معرفة الطبيعة ينبغي أن نسعى إليها لذاتها[٨]. لكن حتى هنا فإن الاهتمام العملي والإنساني ظاهر.

---

(١) EP. 75. 5.

(٢) EP. 88. 36.

(٣) EP. 88. 2.

(٤) EP. 71. 6.

(٥) EP. 73. 13.

(٦) منطقة في وسط غرب إيطاليا عاصمتها نابلي. (المترجم).

(٧) Nat. Q. 6. 32.

(٨) Nat. Q. 6. 4.

ينتمي سينكا من الناحية النظرية إلى المادية الرواقية القديمة[1]. لكن من المؤكد أنه يميل من الناحية العملية إلى النظر إلى الله على أنه مادة مفارقة. وهذا الميل نحو الثنائية الميتافيزيقية كان نتيجة طبيعية، أو مصاحبة، لميله الملحوظ نحو الثنائية السيكولوجية. صحيح أنه يؤكد مادية النفس، إلا أنه يواصل الحديث عن الإجهاد الأفلاطوني الناجم عن الصراع بين النفس والبدن، بين تطلعات الإنسان الأعلى، ونظريات الجسد.

«فجسدنا هو العبء، وهو العذاب»[2].

إن الفضيلة الحقة والقيمة الحقة تبقى بالداخل: فالخيرات الخارجية لا تمنح سعادة حقيقية، وإنما فرصاً مؤقتة للحظ السعيد، وسيكون من الحمق أن نضع ثقتنا فيها [3].

ولما كان سينكا واحداً من حاشية «كاليجولا»[4] و«كلوديوس»[5] ومعلماً ووزيراً موسراً للشاب «نيرون»، فقد اتهم بالتآمر والنفاق وممارسات العملية السيئة، إلا أن علينا أن نتذكر أن تجربته ذاتها، في التقابل بين الثروة الهائلة والفخامة من ناحية والخوف الدائم من الموت من ناحية أخرى، لابد أن تساعد كثيراً رجلاً في مثل مزاجه من التحقق من الطابع الزائل للثروة والمركز والسلطة[6]. وفضلاً عن ذلك فقد كانت لديه فرص نادرة لملاحظة الانحطاط البشري، والفسوق والانحلال ـ عن قرب .. ويكدس بعض الكتاب القدماء التهم ضده فيتهمونه بأنه كان مولعاً بالثرثرة والنميمة في حياته الخاصة، يريدون بذلك أن يبينوا أنه لم يعش طبقاً لمبادئه الخاصة[7]. وحتى لو أننا سمحنا بالمبالغة وثرثرة الخصوم،فإنه لم يقضِ حياته من دون سقطات من مثله الأخلاقية ـ على نحو ما تكون حال الرجل في

---

(١) Ep. 66, 12, 117, 7.

(٢) Ep. 120, 14, 65, 16.

(٣) Ep. 62, 3.

(٤) كاليجولا امبراطور وطاغية روما (حكم من ٣٧ ـ ٤٠ ميلادية) كان شديد القسوة. استحل أبشع أنواع الاستبداد. أمر بقتل سينكا لولا وساطة امرأة سعت له عند ذلك الطاغية. (المترجم).

(٥) كلوديوس امبراطور روماني كان خبيثًا فاسد الأخلاق (المترجم).

(٦) يرى برتراند رسل أن «سينكا» احتقر المال بصفته الرسمية باعتباره رواقياً، إلا أنه في الواقع جمع لنفسه ثروة طائلة ... الخ راجع تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٥٤ الجزء الأول ص ٤١٢ (المترجم).

(٧) CF. Dion Cassius, 61. 0..

مثل مركزه وارتباطاته والتحاقه ببلاط فاسد[1]. فذلك لا يعني أنه هو نفسه لم يكن مخلصاً في تعاليمه وإرشاده. فمعرفته بقوة الإغراء والانحطاط الذي يمكن أن يؤدي إليه البخل أو الشح، والشهوة والطموح ـ إلى حد ما، ربما من التجربة الشخصية ـ لكنه يعود أكثر من ذلك إلى ملاحظة الآخرين ذلك أعطى لقلمه ومواعظه الأخلاقية قوة . وبغض النظر عن كل ألوان الخطابة فقد كان سينكا يعرف ما الذي يتحدث عنه.

على الرغم من أن سينكا ينتسب من الناحية النظرية إلى الرواقية التقليدية ومذهبها الحتمي؛ فإنه يؤكد أن لكل إنسان بوصفه موجوداً عاقلاً، القدرة على أن يسير في طريق الفضيلة لو أنه فقط أراد أن يفعل ذلك «لقد قدَّمت الطبيعة الخشب الصلب بدرجة كافية وعلينا أن نستعمله..»[2].

وفضلاً عن ذلك فإن الله سوف يساعد أولئك الذين يساعدون أنفسهم «ليست الآلهة ازدرائية، إنها تقدم يد العون لمن يرتفع» و«يا لك من مسكين لو ازدريت هذا الشاهد..»[3].

والإنسان الذي يساعد نفسه يستطيع أن يقهر انفعالاته، ويسير في حياته طبقاً للعقل السليم، وهو أفضل من أسلافنا في العصر الذهبي، ذلك لأنهم لو كانوا أبرياء، فإنهم أبرياء من الجهل وانعدام الإغراء: «وتظل الحقيقة قائمة وهي أن براءتهم (أو سذاجتهم) إنما ترجع إلى الجهل بالأشياء ولا شيء غير ذلك»[4].

وطالما أن سينكا يشجع الناس على أن يضعوا أقدامهم على طريق الفضيلة، ومواصلة السير رغم الغواية والسقوط، فقد كان من الطبيعي أن يضطر سينكا إلى تخفيف النزعة المثالية الحادة التي كانت موجودة عند الرواقيين الأول. لقد كان يعرف أشياء كثيرة للغاية عن الصراع الأخلاقي بحيث لا يستطيع أن يفترض أن الإنسان يمكن أن يصبح فاضلاً بتحول فجائي. ولهذا فإننا نجده يميّز بين ثلاث فئات من أهل الجدارة (أ) أولئك الذين تخلوا عن بعض خطاياهم لكن لم يقلعوا عنها جميعاً. (ب) أولئك الذين اتخذوا قراراً

---

(١) ألم يعترف هو نفسه بذلك ـ قارن الرسالة رقم ٥٧، ٣ . (لا أقول عن نفسي إنني أتحمل من البشر، فهل لا أقول إنني ما زلت بعيداً من الإنجاز!).

(٢) Ep. 116, 7.

(٣) Ep. 73,15, 43. 5.

(٤) Ep. 90,46.

وعزماً على نبذ الانفعالات الشريرة بصفة عامة، رغم أنهم لا يزالون عرضة للانتكاس بين الحين والحين. (جـ) أولئك الذين تجاوزوا مرحلة إمكان الانتكاسة، لكنهم لا يزالون يفتقرون إلى الثقة بأنفسهم. وإلى الوعي بحكمتهم الخاصة. ومعنى ذلك أنهم قد اقتربوا من الحكمة والفضيلة الكاملة[1]. وفضلاً عن ذلك فإن سينكا يعترف أن الخيرات الخارجية مثل الثروة يمكن أن تستخدم من أجل غايات خيّرة. والرجل الحكيم هو مَنْ يسيطر على ثروته وليس على عبيده. وهو يقدّم النصيحة العملية لضمان التقدم الأخلاقي، ذلك مثلاً عن طريق محاسبة النفس يومياً الأمر الذي يمارسه هو نفسه[2]. ومن العبث أن تبتعد في عزلة، ما لم تحاول في الوقت ذاته أن تغيّر من نفسك: فتغيير المكان لا يعني بالضرورة تغيير القلب، وأينما ذهبت فلا يزال عليك أن تصارع نفسك. ومن السهل أن تفهم كيف أن حكاية المراسلات مع القديس بولس[3]، يمكن أن تكون قد تمت عندما نقرأ عبارات مثل: «فلنقهر جميع الأشياء، وليكن الجزاء - لا أكاليل الغار، ولا الأبواق التي تدعو للاحتفال باسمنا ، - وإنما القيمة الأخلاقية، وقوة الروح»[4].

ولقد شدد سينكا على نظرية الرواقية في العلاقات القائمة بين الموجودات البشرية، وبدلاً من أن يكتفي الحكيم بنفسه - فالكفاية الذاتية يشوبها شيء من ازدراء الآخرين - يدعونا إلى مساعدة رفاقنا من البشر، وأن نغفر لأولئك الذين يسيئون إلينا.

«ينبغي عليك أن تعيش من أجل الشخص الآخر إن أردت أن تعيش لنفسك»[5].

فهو يشدد على ضرورة الأريحية الإيجابية. «لقد أمرتني الطبيعة أن أكون ذا نفع للبشر سواء أكانوا عبيداً أو أحراراً، محررين أو أحراراً بالمولد. فحيثما يكون هناك موجود بشري، فهناك مكان للأريحية..»[6]. «فلننظر ما إذاكنت محبوباً من الجميع أثناء حياتك، ثم عليك تأسف عندما تموت».

---

(١) Ep. 75, 8.

(٢) De Ira, 3, 30, 3.

(٣) هناك رسائل مفروض فيها أنها تبودلت بينه وبين القديس بولس، يزعم بعض الناس، ومنهم القديس جيروم، أنها حقيقة تاريخية وليست بالمنتحلة. قارن برتراندرسل «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الأول ترجمة د. زكي نجيب محمود ص ٤١٣ (المترجم).

(٤) Ep. 78, 16,4.

(٥) De Vita Beata, 24, 3.

(٦) Fr. 114.

ومع ذلك فمعاقبة مرتكبي الشر ضرورية «فمن الخير أن تعاقب مرتكبي الشر»[١].

وإن كانت أكثر العقوبات تأثيراً بغرض الإصلاح هي العقوبة المعتدلة. فلا ينبغي أن يكون العقاب متأثراً بالغضب الشديد، أو الرغبة في الانتقام (C. F. De Ira and De Clementia).

ثانيا: ابيكتيتوس من هيرابوليس (٥٠-١٣٨ ميلادية).

كان أبكيتيوس أول عبد يعمل عضواً في الحرس الخاص للامبراطور نيرون، وعندما أعتقه واصل الحياة في روما حتى قام الامبراطور دوميتيان (٨٩ أو ٩٣ ميلادية) بإبعاد الفلاسفة من روما. عندئذ أسس مدرسة في نيكوبوليس في أبيروس ومن المرجح أنه قام برئاستها حتى وفاته. ولقد استمع تلميذه «فلافيورس أريانوس» إلى محاضراته في «نيكوبولس» وقد كتب ثمانية كتب عن «محادثات ابكتيوس» بناء على هذه المحاضرات، لم يبق منها إلا الكتب الأربعة الأولى. كما نشر أرياتوس كتاباً اسمه «المختصر أو المحصل». أجمل فيه نظريات أستاذه إجمالاً قوياً.

ويؤكد أبكتيتوس أن للناس جميعاً قدرة على الفضيلة، وأن الله وهب جميع البشر الوسائل لكي يصبحوا سعداء، وليصبحوا بشراً قادرين على ضبط النفس أوفياء في خلقهم: «فما هي طبيعة الإنسان إذن؟ أن يعض ويلسع، ويركل، ويطرح في السجون، ويضرب الأعناق؟ كلا! وإنما أن يفعل الخير، وأن يتعاون مع الآخرين ، وأن يتمنى لهم الخير»[٢]. فجميع الناس لديهم الحدوس المبدئية الأخلاقية الكافية التي تمكنهم أن يقيموا عليها حياة أخلاقية. «لاحظ مَنْ تثني عليه أنت نفسك عندما يكون الثناء بلا تحيز، فهل أنت تثني على العادل أم الظالم، المعتدل أم غير المعتدل، العفيف أم غير العفيف؟»[٣]. «فهناك أمور معينة يراها أولئك الذين لم ينحرفوا قط عن طريق الأفكار العامة التي يملكها كل الناس»[٤].

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الناس جميعاً يملكون أساساً كافياً لبناء حياة أخلاقية فإن التهذيب الفلسفي لازم للجميع حتى يكون في استطاعتهم تطبيق تصوراتهم الأولية عن

---

(١) Ep. 48, 2.

(٢) Disc. , 4, 1, 22.

(٣) Disc. , 3, 1, 8.

(٤) Disc. , 3, 8.

الخير والشر في ظروف جزئية خاصة. «والتصورات الأولية شائعة عند الناس جميعاً»[1]. لكن ربما نشأت صعوبة أو مشكلة في تطبيق هذه التصورات الأولية على الحالات الجزئية، وذلك ما يفسر اختلاف وتباين الأفكار الأخلاقية، بمعنى الأفكار التطبيقية، بين شعوب مختلفة وأفراد مختلفة[2]. ومن ثم كانت التربية ضرورية؛ بمقدار ما يعتمد تطبيق المباديء السليمة على الاستدلال، ويعتمد الاستدلال على المنطق؛ فلا ينبغي الاستهانة بالمعرفة المنطقية. غير أن الأمر المهم ليس هو أن الإنسان ينبغي عليه أن يمتلك معرفة بالجدل الصوري. وإنما ينبغي عليه أن يكون قادراً على تطبيق مبادئه في الممارسة العملية. وقبل كل شيء ينبغي عليه أن يحملها بالفعل إلى التطبيق العملي في سلوكه. وهناك عاملان تتألف منهما التربية أساساً: (أ) أن يتعلم كيف يطبق التصورات الأولية الطبيعية على الحالات الجزئية على اتفاق مع «الطبيعة».

(ب) أن يتعلم التفرقة بين الأشياء التي تكون في قدرتنا والأشياء التي لا تكون في قدرتنا[3]. ولما كان أبيكتيتوس على اتفاق مع المدرسة الرواقية بصفة عامة، لقد قام بقدر كبير من هذه التفرقة الأخيرة.

إن اكتساب المجد والثروة، والاستمتاع بالصحة الدائمة، وتجنب المعاملة الفظة، واستياء الامبراطور، لدفع الموت أو الكوارث عن نفسه أو عن أصدقائه وأقاربه ـ ذلك كله لا ينبغي أن يعتمد على جهود فرد إنساني واحد: بل لابد أن يكون حريصاً، فلا يتوق توقًا شديداً لأي من هذه المسائل، وإنما عليه أن يتقبل كل ما يحدث لنفسه أو لأصدقائه ولأقاربه على أنه قدر ..Fate، أو على أنه مشيئة الله وإرادته. ينبغي عليه أن يتقبل جميع الأحداث من هذا القبيل دون تمرد أو سخط، على أنها تعبير عن الإرادة الإلهية. فما الذي يكون، إذن، في قدرة الإنسان؟ حكمه على الأحداث وإرادته: فذلك ما يستطيع أن يسيطر عليه، وتتوقف تربيته الذاتية على بلوغ الحكم الصواب والإرادة السليمة. «تكمن ماهية

---

(١) Disc., I, 22.

(٢) I bid.

(٣) I bid.

الخير والشر في موقف الإرادة»[1]. «وهذه الإرادة تكمن في داخل قدرة الإنسان لأن الإرادة يمكن أن تنتصر على نفسها. لكن ليس ثمة شيء آخر يستطيع الانتصار عليها..»[2]. فما هو لازم حقاً للإنسان، إذن، هو أن يريد الفضيلة، أن يريد الانتصار على الرذيلة. «كن على يقين تام من أنه لا شيء أكثر سهولة في الانقياد من النفس البشرية».

فلابد لك من أن تدرب إرادتك فيتم لك ما تريد، وتكون سليمة صائبة. أو العكس، «فلو أنك من ناحية أخرى تراخيت في يقظتك وحذرك لخسرت كل شيء: فمن داخلك يأتي الدمار، ومن داخلك يأتي الغوث والمساعدة»[3]. وتختلف الخطايا باختلاف منظورك المادي، لكنها واحدة ومتساوية من المنظور الأخلاقي من حيث إنها جميعاً تنطوي على إرادة منحرفة وفي قدرة جميع الناس التغلب على هذه الإرادة المنحرفة وجعلها سليمة مستقيمة. والآن: ألن تساعد نفسك..؟ كم تكون هذه المساعدة سهلة ويسيرة..؟ ليس ثمة حاجة إلى أن تقتل أو تسجن أي إنسان أو تهدده أو أن تعامله بازدراء وإهانة، أو أن تلجأ إلى المحاكم، ما عليك إلا أن تحادث نفسك فحسب، وسوف تقتنع بسهولة أكثر: «فلا أحد لديه القدرة على أن يقنعك أكثر من نفسك»[4].

وينصح أبيكتوس بمحاسبة يومية للضمير كوسيلة عملية للتقدم الأخلاقي (والاستخدام المخلص لهذه المحاسبة سوف يعمل على إحلال العادات الحسنة محل العادات السيئة) وتجنب الصحبة السيئة وفرض الرذيلة، واليقظة الذاتية المستمرة... الخ. وينبغي أن لا تثبط السقطات من همتنا، بل لابد أن تدعونا إلى المثابرة، وأن نضع نصب أعيننا مثلاً أعلى للفضيلة مثل سقراط وزينون. ومن ناحية أخرى: «... تذكر أن هناك شخصاً آخر ينظر من أعلى لما يحدث وأن عليك أن تسعده أكثر من هذا الإنسان».[5].

وهو يفرق في مسار التقدم الأخلاقي بين ثلاث مراحل:

---

(١) Disc. , I, 29.

(٢) I bid.

(٣) Disc. , 4, g, 16.

(٤) Disc. , 4,g, 13.

(٥) Disc. , I, 30.

(أ) إنسـان يتـعلم لـكي ينظم رغبـاته وفقـاً للعـقل السليم، وأن يحرر نفسـك من الانفعالات الضارة، وأن يبلغ طمأنينة النفس.

(ب) إنسـان يتدرب على الفعل، وعلى القيام بواجبه، فيسلك كما لو كان الابن الحق، والأخ الحق، والمواطن الحق... الخ.

(جـ) وترتبط المرحلـة الثالثـة بالحكم والمصـادقـة «وهدفـها ضـمـان تحقق المرحلتين السـابقتين حـتى أننا أثناء النوم، أو النشـوة أو السكر، أو الوسـاوس المرضيـة ـ لا ندع أي مظهر يمر دون أن نفحصه»(١). وينتج عن ذلك حكم أخلاقي لا يخطيء.

ولابد أن تبدأ واجبات المرء نحو نفسـه بنظافة البدن. «أنا بالأحرى ذلك الشـاب الذي عندمـا اتجه لأول مـرة نحو الفلسـفة فـقد جـاءني وقد صـفف شعـره بعناية، فلم يكن فظاً قــذراً»(٢). وذلك يعني أن الإنسـان إذا ما شعـر بالنظافة الطبيعية، والجمـال الطبيعي، فإن هناك أملاً في أن يرتفع لإدراك الجمال الأخلاقي. ولقـد كان أبيكتيوس يعمل على أن يطبع في أذهان الشبـاب فضائل : الاعتدال، والتـواضع، والعفة وتأنيب الضمير؛ كذلك لابد من غرس البسـاطة نفسهـا على الرغم من أنه لا ضرر من السعي وراء الثروة، إذا ماحدث ذلك من أجل غايات نبيلة. «إذا كان في استطاعـتي جمع المال، لكن أن أحافظ أيضًا على نفسي فأكون متواضعاً ومخلصاً شهماً كريماً ـ عليك أن تشير إلى الطريق وسـوف أسلكه، لكن لو كنت تطلب مني أن أفقد الأشـياء الخيّرة والخاصـة بي. لكي تـستطيع أن تـظفر بالأشياء التي ليست خـيّرة ، فانظر كم أنت غيـر منصف وأحمق»(٣) (وهي عبـارة موجـهة إلى أولئك الذين يحثون صديقـاً أن يجمع المال فربما يستفيدون هم أنفـسهم من شيء منه). ولقد كان أبيكتيوس ـ كالرواقيين جميعاً ـ لا يمل من الثناء على الإخلاص والصدق.

لابد من تشـجيع التـقوى الحـقة. «أمـا بالنسـبة لتـديننا تجاه الآلهـة فاعلم أن العنصـر الرئيسي هو أن تكون لديك أفكار سليـمة عنها، على أنها مـوجودة وتحكم كل شيء بنظام منصف وعـادل، وعندئذ فـعليك أن تطيـعـه وأن تسـتسلم لكـل حادثة، وأن تخضع لهـا

---

(١) Disc., 3, 2, CF. I, ch 18 (end).

(٢) Disc., 4, 11, 25.

(٣) Ench. 24.

طواعية، بوصفها تتحقق تحت أعلى نصائح»[١]. وهو يدين الإلحاد، وإنكار النعمة الإلهية بصفة عامة أو جزئياً. «فيما يتعلق بالآلهة هناك مَنْ يقول إن الموجود الإلهي لا وجود له؛ وآخرون يقولون إنه موجود حقًا، لكنه عاطل ومهمل وليس لديه تدبير سابق أو تبصر بأي شيء. وفئة ثالثة تقول إن هناك مثل هذا الموجود الإلهي وأنه يدبر الأمر لكن بالنسبة للأشياء السماوية العظيمة فحسب، لكنه لا يُعنى بشيء مما هو على الأرض. وهناك فئة رابعة تقول إنه يُعنى بالأشياء الموجودة في الأرض والسماء معاً. لكن بصفة عامة فحسب وليس بكل شيء على حدة. وهناك فئة خامسة ـ منهم أودسيوس وسقراط الذي قال: «ليس في استطاعتي أن أتحرك بدون معرفتك»[٢].

ويتم الزواج وبناء الأسرة طبقاً للعقل السليم. رغم أن «المبشر الديني» قد يظل أعزب حتى يتفرغ للقيام بمهمته[٣]. ولابد للطفل دائمًا أن يطيع والده ما لم يأمره الأخير بعمل غير أخلاقي. وعلينا أن نشجع الوطنية والمشاركة الإيجابية في الحياة العامة ـ بطريقة متناقضة إلى حد ما ـ لكن لابد من إدانة الحرب، ولابد للحاكم أن يظفر بولاء رعاياه بأن يكون قدوة في التضحية بالنفس لرعايتهم.

ومع ذلك فالمواطنة العالمية وحب الإنسانية تتجاوز النزعة الوطنية الضيقة؛ فالله أب لكل البشر وهم إخوة بالطبيعة. «ألا تتذكر مَنْ أنت، ومَنْ تحكم؟ إنهم بشر مثلك، وهم إخوة بالطبيعة، وهم نسل زيوس»[٤]. نحن مدينون بالحب لكل البشر ولن نقاوم الشر بالشر. «إذا افترضنا أننا سنكون بسهولة موضع احتقار أو استهانة من الآخرين، ما لم نؤذ بكل طريقة ممكنة أولئك الذين ناصبونا العداء أولاً، فذلك شيمة الحمقى والوضعاء، لأن ذلك يعني أن العجز عن إيذاء الناس هو السبب الذي يجعلنا موضع احتقار، في حين أن الرجل الحقير حقًا ليس هو مَنْ لم يستطع ارتكاب الأذى، وإنما هو مَنْ لم يستطع فعل الخير»[٥]. غير أن «أبيكتيتوس» لم يرفض العقاب مثله مثل الرواقيين جميعاً الذين أصروا

---

(١) Ench. 31.

(٢) Disc. , I, 12.

(٣) CF. Disc. 3, 22, 3, 26. 67.

(٤) Disc. , I, 13.

(٥) Stob. Flor. 20, 61.

على أن انتهاك القانون لابد له من عقاب. غير أن هذا العقاب لابد أن يصدر من الطبيعة المتروية لا من الغضب المتسرع. وأن هذا العقاب لابد أن يمتزج بالرحمة؛ ولا يتجه نحو ردع المذنب فحسب، بل أيضاً إلى علاجه.

ويخصص أبيكتيتوس فصلاً عن الكلبية (in Disc. 3.22) يظهر فيه الفيلسوف الكلبي على أنه المبشر بالحقيقة المتعلقة بالخير والشر، وعلى أنه سفير الإله. ودون أن يشارك أبيكتيتوس في الاحتقار الكلبي للعلم، يبدو أنه كان معجباً بعدم الاكتراث الكلبي بالخيرات الخارجية فهذا وضع طبيعي أكثر تعتمد فيه السعادة على ما هو في قدرتنا، وما هو مستقل عن الظروف الخارجية أعني إرادتنا، وأفكارنا عن الأشياء واستخدامنا للأفكار. فلو أننا بحثنا عن السعادة في خيرات لا تعتمد تماماً على أنفسنا في بلوغها أو مواصلة امتلاكها، فإننا نعد أنفسنا للشقاء. ومن ثم فإن علينا ممارسة الزهد والبحث عن السعادة بداخلنا.

(يروى دكتور بريختر عن مدير مصحة في سويسرا اعتاد أن يسلّم مرضاه من العُصابيين والمصابين بالهواجس والمخاوف المرضية ـ نسخة من كتاب مترجم إلى الألمانية وقد وجد أنه مفيد جداً في إحداث الشفاء)[١].

ثالثاً: ماركوس أوريليوس

امبراطور روما من ١٦١ حتى ١٨٠ ميلادية. قام بتأليف تأملاته (باللغة اليونانية) في اثنى عشر كتاباً على شكل حكم وأقوال مأثورة. وكان يكِنّ لأبيكتيتوس إعجاباً شديداً[٢] وكان متفقاً مع أبيكتيوس وسينكا في إعطاء صبغة دينية لفلسفته. ونحن نجد أيضاً مع ماركوس أوريليوس تشديداً على <u>العناية الإلهية</u>، والتنظيم الحكيم للعالم، والعلاقة الوثيقة بين الله والإنسان، وواجب أن يحب المرء رفاقه من البشر. ولهذا فإننا نجد الامبراطور يعلم الناس الرحمة والشفقة تجاه العجز البشري، «عندما يفعل أي إنسان تجاهك شيئاً خطأ، عليك أن تبدأ فوراً في النظر في الزاوية ـ خيّرة أم شريرة ـ التي قادته إلى هذا الخطأ.

---

(١) Veberweg - Praechter. P. 498, Note.

(٢) Med. , I, 7.

وبمجرد ما تدركها فإنك لن تندهش ولن تغضب، وإنما سوف تأسف له. لأنه إما أن تكون وجهة نظرك إلى الخير هي نفسها وجهة نظره أو شيئًا يشبهها في النوع، وسوف تلتمس له الأعذار، أو أن وجهة نظرك عن الخير أو الشر قد تغيّرت فسرعان ما تتلطف في الحكم عليه»[1]. «إن موهبة الإنسان الخاصة هي أن يحب حتى بالنسبة لأولئك الذين وقعوا في أخطاء فاحشة. ويحدث ذلك في اللحظة التي ندرك فيها أن البشر إخوة، وأن الخطيئة جهل وغير مقصودة. وأننا سرعان ما نموت معًا دون أن يلحق بنا أذى، ولن تكون ذاتنا الداخلية أسوأ مما كانت عليه من قبل»[2]. كما أنه يشدد على الأريحية النشطة «هل تحتاج العين إلى مكافأة لكي ترى، أو القدم لكي تمشي؟ إنما تلك هي بالضبط الغاية من وجودهما؛ وهما ينالان جزاءهما بتحقيق قانون وجودهما. فكذلك الإنسان من حيث الرحمة أو الشفقة التي خُلق من أجلها، كلما فعل فعلاً من أفعال الرحمة أو ساعد في تحقيق الصالح العام، فإنه بذلك يحقق قانون وجوده ويصل إلى تحقيق ذاته»[3]. «عليك أن تحب البشرية، وأن تطيع الله»[4].

ولقد أظهر ماركوس أوريليوس ميلاً واضحاً للتخلي عن المادية الرواقية، والواقع أنه ناصر الواحدية الرواقية على نحو ما يظهر في الفقرة الآتية: «كل انسجام معي هو انسجام معك أيها الكون! لا شيء يكون بالنسبة لي مبكرًا أكثر من اللازم ولا متأخرًا أكثر من اللازم، ويكون بالنسبة لك في موعده تماماً. بالنسبة لك يوجد كل شيء، وفيك يوجد كل شيء. وإليك يرجع كل شيء. يقول الشاعر: أيا مدينة كيكروبس العزيزة[5]، ألا تقول أنت أيا مدينة زيوس العزيزة؟».

وفضلاً عن ذلك فقد كان الامبراطور شديد التمسك بأشكال ديانة تعدد الآلهة وهي

---

(١) Med., 7, 26.

(٢) Med., 7, 27.

(٣) Med., 9, 42.

(٤) Med., 7, 31.

(٥) كيكروبس Cecrops (أوسيكروبس) ـ شخصية أسطورية، كانت أول مَنْ أسس أتيكا ونصب نفسه ملكاً عليها وتصوره الأساطير نصفه إنسان ونصفه حيوان أو حتين (المترجم).

حقيقة تفسر إلى حد ما، اضطهاد المسيحيين إبان حكمه، طالما أنه يرى بوضوح أن تحقق متطلبات ديانة الدولة كما تتضمنها المواطنة الجيدة. لكن على الرغم من أن ماركوس أوريليوس اعتنق الواحدية الرواقية، فقد حاول أن يتجاوز المادية بقسمته للإنسان إلى ثلاثة أجزاء هي: الجسد، والنفس، والعقل[(١)].

فالإنسان مادي، لكنه موجود عاقل، فهو يتميز بوضوح عن العناصر الأربعة كلها. وبالتالي - إذا تحدثنا من الناحية المنطقية على الأقل - فإنه يتميز عن المادة. والجانب البشري العقل أو التفكير يأتي من تعقل الكون. إنه اشتياق لله [(٢)] فهو ضرب من الهداية[(٣)] وتأثير الأفلاطونية واضح. لكن من الممكن أن يكون الامبراطور الذي كان اتخذ من «كلوديوس سيفروس» - أحد المشائين - معلماً له[(٤)] - قد تأثر أيضاً بمذهب أرسطو. العقل هو القدر أو المصير الذي وهبه الله لكل إنسان لكي يرشده. وهذا القدر فيض من الألوهية. وينتج عن ذلك إذن، أن مَنْ يعصي أوامر القدر التي هي أوامر العقل، فإنه لا يتصرف بطريقة غير عقلية فحسب، بل أيضاً بطريقة غير تقية [إلحادية]. وهكذا تكون اللاأخلاقية هي انعدام التقوى[(٥)]. «عش مع الآلهة، ومَنْ يعيش مع الآلهة ويقدم لهم روحه متقبلاً شريعتهم منشغلاً بإرادة الله، بل حتى بذلك الجزء من «زيوس» الذي أعطاه «زيوس» لكل إنسان لإرشاده وتوجيهه - أي ذهنه وعقله»[(٦)]. في مقدور الإنسان أن يتجنب الشر: «أما بالنسبة لتلك الأشياء التي هي حقًا شريرة ورذيلة سيئة - فقد جعلت الآلهة في قدرة الإنسان أن يتجنب مثل هذه الأشياء إذا أراد»[(٧)].

ماركوس أوريليوس - وفقاً للتراث الرواقي - وافق على قدر ضئيل من الخلود. فعلى

---

(١) Med., 4, 23.

(٢) Med., 5, 27.

(٣) Med., 12, 1.

(٤) Capitol, Vit. M. Ant. 3. 3.

(٥) Med., 2, 13, 11, 20, 9. 1.

(٦) Med., 5, 27.

(٧) Med.g, 11.

الرغم من أنه شدد ـ مثلما فعل سينكا ـ على الثنائية بين النفس والبدن، ووصف الموت بأنه تحـرر[١]. فإنه لم يوافق فقط على «إعادة امتصـاص» النفس في الاحتراق العام، بل أيضاً على إمكان إعادة امـتصاص النفس في العقل الكوني بـفضل التغير المستمر في الطبيـعة ـ وهو موضوع أمعن فيه الامـبراطور النظر فكان يقارن بين النهر وتدفق الظواهر[٢]. وعلـى أية حال فإن النفس لا تستمتع إلا بقدر محدود من الدوام بعد الموت[٣].

---

(١) Med. , 9, 3, 11, 3.

(٢) Med. , 4, 14, 4, 43, 5, 23.

(٣) Med. , 4, 21.

"الفصل الحادي والأربعون"

"الكلبيون، والانتقائيون، والشكاك"

أولا: الكلبيون.. Cynics

لم يكن من غير الطبيعي أن يؤدي الفساد الأخلاقي في الامبراطورية الرومانية إلى إحياء المذهب الكلبي، وإلى كتابة رسائل تحت أسماء كلبيين قدماء اعتبروا ـ فيما يبدو ـ مساعدين في هذا الإحياء. وهكذا كان لدينا ٥١ رسالة باسم «ديوجنز» و٣٦ رسالة باسم «اقريطس» Crates.

لقد كان الرواقيون الرومان من أمثال سينكا يتوجهون بالخطاب إلى أعضاء الطبقات العليا في المجتمع، إلى أولئك الرجال الذين ينتمون إلى تلك الحلقة التي تميل بطبيعتها إلى حياة القصور، إلى أولئك الرجال الذين لديهم ـ قبل كل شيء ـ اشتياق إلى الفضيلة وطمأنينة النفس، لكن أربكتهم الحياة الأرستقراطية بما فيها من ترف، وحب حسي. فشعروا بسطوة الجسد، وجاذبية الخطيئة، وكانوا مع ذلك قلقين من الإفراط والإسراف وعلى استعداد للإمساك بيد العون التي تمتد نحوهم. لكن إلى جانب الأرستقراطيين وأصحاب الثروة كان هناك أيضاً جمهور الناس، الذين ربما استفادوا إلى حد ما، بالمثل العليا الإنسانية التي روّجها بينهم أساتذة الرواقية لكنهم لم يتصلوا اتصالاً مباشراً برجال من أمثال سينكا. وتلبية الحاجات الأخلاقية والروحية للجماهير تحتاج إلى نوع مختلف من «الرسل»، هو الداعية «أو المبشر الكلبي»؛ ولقد عاش هؤلاء الرجال حياة المبشرين المتجولين: الفقراء، الذين ينكرون الذات يستهدفون الحوار والنقاش مع جماهير الناس الذين يأتون للاستماع إليهم، على نحو ما حدث عندما أخذ أبوللونيوس الطياني[١] (وهو بالأحرى ينتمي إلى الفيثاغورية الجديدة) ـ الصوفي، وصانع المعجزات كما يُروى عنه ـ

---

(١) عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، وقام بكثير من الرحلات في الهند وآسيا، واليونان وإيطاليا. وكان الناس يعدونه ساحراً ولكنه كان يؤكد أنه لا يملك سوى الاستبصار والتنبؤ. أسس مدرسة فيثاغورية في أفسس وكتب كتاباً عن «حياة فيثاغورس» (المترجم).

أخذ يعظ ويبث الروح الشعبية الثائرة في مواطني سميرنا Smyrna.. الذين مزقتهم الصراعات الحزبية أو الحديث عن الفضيلة للحشود التي تجمعت في «أوليمبيا Olympia» لمشاهدات المباريات والسباق[1]. وعلى نحو ما حدث عندما ألقى «موسونيوس» (الذي كان رغم وشائج القربى مع الكلبية ينتمي بالفعل إلى المدرسة الرواقية وكان معلماً لأبيكتيتوس) ـ خطاباً حماسيًا في قوات «فسبازيان» و«فيتيلوس» عن بركات السلام، وألوان الرعب التي تؤدي إليها الحرب الأهلية مخاطراً بحياته[2]. وفضح الكفر والإلحاد وطالب بالفضيلة من الرجال والنساء على حد سواء. وكثيراً ما كانوا أهل شجاعة لا تخاف أحداً على نحو ما رأينا مثلاً عند «موسونيوس» الذي ذكرناه الآن تواً. أو عند «ديمتريوس» الذي تحدى نيرون قائلاً: ـ «أنت تهددني بالموت، غير أن الطبيعة تتهددك»[3]. ولقد أثنى سينكا في كتاباته على «ديمتريوس»، الذي قضى الساعات الأخيرة في «تيرزا» يتعزى بالحديث عن النفس ومصيرها[4].

ولقد انتقد لوقيان Lucian المعلمين الكلبيين بلا رحمة لا سيما أصحاب العادات السيئة منهم. لقصورهم في الثقافة، وخشونتهم، وتهريجهم المبتذل، وفحشهم ومجونهم، ولقد كان «لوقيان» عدواً لكل ما هو خماسي، وللحمى الدينية ، وللمبالغات الصوفية ـ فقد كان ينفر من ذلك كله. حتى أنه لم يكن في أكثر الأحيان منصفاً للكلبيين نظراً لأنه لم يتعاطف معهم، ولم يفهمهم. لكن علينا أن نتذكر أن «لوقيان» لم يكن هو الوحيد الذي انتقدهم، بل انتقدهم أيضًا «مارتيال» و«بترونيوس» وسينكا، وأبيكتيتوس، ودبون كريوستوم وغيرهم ولقد اتفقوا جميعاً على إدانة تصرفاتهم السيئة التي ـ كانت سيئة حقاً ـ بغير شك، ومن المؤكد أن بعض الكلبيين كانوا محتالين ودجالين ومهرجين، ولهذا فقد وضعوا اسم الفلسفة موضع الاحتقار، على نحو ما فعل «ديون كريسوستوم Dion

(١) Philostr Apoll. Tyan. 4, 8, 4, 3.

(٢) Tac. Hist. 3, 81.

(٣) Epict. Disc. I, 25.

(٤) Tac. Ann, 16, 34.

«Chrysostom» بشكل واضح[1]. وفضلاً عن ذلك فإن بعضهم كشف عن أنانية بغيضة وانعدام للذوق الجيد، والاحترام الواجب، على نحو ما حدث عندما أخذ «ديمتريس» على عاتقه - بعد أن شهّر نيرون علناً - أن يهاجم الامبراطور «فيسبازيان» - الذي لم يكن مثل نيرون - أو عندما هاجم: «بيرجيرونس ..Peregrinus» الامبراطور أنطونيوس بيوس[2]. (فسبازيان لم يعر ديمتريس أدنى اهتمام، في حين أن «بيرجيرونس» أبلغه «الكامل» أن عليه أن يغادر المدينة فحسب. أما الفيلسوف الكلبي الذي هاجم «تيتوس ..Titus»[3] في المسرح علناً لأنه عاشر بيرنيس Bereenice[4]، فقد تمَّ جلده، أما هيروس Heros الذي كرر العمل فقد تمّ إعدامه)[5].

ولقد مال «لوقيان» لأن يضع أسوأ تأويل لسلوك الكلبيين. وعلى ذلك عندما حاول «بيرجرنيس» - وهو يدعى بروتيوس Proteus الذي أصبح مسيحياً في فلسطين والذي انخرط بعد ذلك في صفوف الكلبيين وأحرق نفسه حتى الموت في «أوليمبيا» لكي يقدم مثلاً على احتقار الموت[6] - عندما حاول أن يحاكي هيراقليس النموذج الكلبي وليوحد نفسه مع العنصر الإلهي - فإن «لوقيان» زعم أن سلوكه يرجع ببساطة إلى حب الصيت والشهرة[7]. وربما تدخل المجد الزائف في الموضوع لكنه لم يكن الدافع الوحيد الذي يؤثر في سلوك بيرجرنس.

---

(١) E. g. Or., 32, 9.

(٢) Suet. Vesp. 13. Dion Cass. 66, 13 De Morte Perger., C. 18.

(٣) اسمه بالكامل «تيتوس فلافيوس فسبازيان» (٣٩ - ٨١) الامبراطور الثاني لروما من أسرة فلافيوس (٧١ - ٨١) الابن الأكبر للامبراطور فسبازيان شارك في الحملات الرومانية على ألمانيا وانجلترا ثم عهد إليه والده بحملة إلى القدس . ساعد في إعادة بناء روما بعد حريق عام ٨٠ (المترجم).

(٤) بيرنيس (٢٨ق.م - ٧٩م) ..Berenice أميرة يهودية ابنة أجريبا. كانت عشيقة للامبراطور تيتوس ابن الامبراطور فسبازيان (المترجم).

(٥) C.F. Dio. Cass., 66, 15.

(٦) بيرجرنيس ..Peregrinus (بروتوس) ١٠٠ - ١٦٥ فيلسوف يوناني كلبي كان في مصر تلميذاً لأجاثوبولس ثم أصبح مبشراً جوالاً في روما واليونان. وعندما أدرك أن شعبيته قد ولت ضحى بنفسه في الألعاب الأولمبية حرقاً عام ١٦٥ (المترجم).

(٧) De Morte Pergr., 4, 20. ff.

ومع ذلك فعلى الرغم من المبالغات، وعلى الرغم من وجود الدجالين والمحتالين، فإنه لا يمكن إدانة المدرسة الكلبية قلباً وقالباً. فقد كان ديموناكس Demonax (٥٠ ـ ١٥٠م) موضع تقدير عام في أثينا لسلوكه الخيِّر[١]. وعندما أراد الأثينيون إقامة عروض للمصارعين المحترفين في المدينة، فقد نصحهم أن يقوموا قبل كل شيء بهدم هيكل الشفقة Pity. وعلى الرغم من بساطة طرق «ديموناكس» المقتصدة القانعة فإنه كان فيما يبدو، يتجنب الزهو الفارغ والتظاهر الكاذب. وعندما وقف أمام محكمة أثينا بتهمة الكفر والإلحاد، لأنه امتنع عن تقديم القرابين، ورفض الاشتراك في «الأسرار الأليوسية» ـ لكنه رد التهمة بأن الله ليس بحاجة إلى قرابين، فإذا ما تضمنت الكشف عن أنباء طيبة للإنسان، كان عليه أن يعلنها، أما إذا كانت بغير قيمة، فسوف يشعر أنه مضطر لتحذير الناس منها[٢]ولقد هاجم أونوماوس ..Oenomaus القدارى Gadara[٣]، الحكايات التشبيهية الوثنية المتعلقة بالآلهة وهاجم بعنف إحياء الإيمان بالتنبؤ بالغيب والمعجزات. وقال: إن المعجزات هي خداع محض، بينما الإنسان على أية حال يمتلك إرادة حرة، والإنسان ـ وحده ـ مسئول عن أفعاله. أما جوليان المارق ـ بطل الوثنية فقد كان يثير سخطه مجرد ذكر شخص مثل «أوتوماوس» الذي هاجم المعجزات الوثنية[٤].

هناك مبشر كلبي شهير جدير بالاحترام هو ديون كريسوستوم الذي ولد حوالي عام ٤٠ ميلادية وعاش في عهد الامبراطور تراجان Trajans وهو ينحدر من أسرة أرستقراطية في بروسا Prosa (بثينيا Bithynia) وكان في بداية حياته سوفسطائياً ومعلم خطابة، ثم أُدين ونفى من بثينيا وإيطاليا عام ٨٢ ميلادية إبان حكم الامبراطور «دوميثيان» فعاش متجولاً فقيراً. وأثناء فترة المنفى عانى من عملية «تحول» وأصبح كلبياً متجولاً، يحمل رسالة إلى جماهير الامبراطورية المعوزين. واحتفظ ديون بطريقته الخطابية وكان يحب في «خطبه» أن يغلف الحقائق الأخلاقية التي يعبر عنها في صورة جذابة رشيقة. رغم أنه كان

---

(١) CF Demonax (Lucian).

(٢) Demonax, 11.

(٣) فيلسوف يوناني من المدرسة الكلبية ولد بقداره في سوريا (اليوم أم قيس) في نهاية القرن الأول للميلاد، ولم يبق من آثاره سوى عناوين وبعض الشذرات ولا سيما رسالته ضد العرافة «هتك السر عن المشعوذين» (المترجم).

(٤) Julian, Or. 7, 209.

صادقاً لتراث الخطابة فإنه كان يتمسك في وعظه بالحياة طبقاً للإرادة الإلهية على المثل الأعلى الأخلاقي، وعلى ممارسة الفضيلة الحقة، وعلى عدم كفاية الحضارة المادية الخالصة. وهو في « خطبه» يصور حياة مواطن الريف الفقير بأنها حياة طبيعية أكثر، كما أنها أكثر حرية وسعادة من حياة سكان المدينة الأثرياء. لكنه شغل نفسه أيضاً بالسؤال الآتي: كيف يعيش الفقراء في المدينة قانعين بحياتهم دون أن يشتاقوا إلى الترف أو أن يشغلوا أنفسهم بأمور تؤذي الروح أو البدن؟. وهو يحذر أهالي «طارسوس» بأن لديهم إحساساً خاطئاً بالقيم. إن السعادة إنما توجد لا في مباني المدينة أو الثروة، أو الحياة الناعمة، وإنما في العفة والاعتدال، والعدالة، والتقوى الحقة. إن حضارات الماضي المادية العظيمة: الآشورية، مثلاً، قد فنيت : في حين أن امبراطورية الإسكندر العظيمة قد ولت وأصبحت مدينة بيلا Pella كومة من حجارة[١]. وألقى خطباً حماسية في شعب الإسكندرية حول رذائلهم وشغفهم بالحس، ونقص كرامتهم واهتمامهم بالأمور التافهة[٢].

واهتمامات «ديون» الاجتماعية قادته نحو المذهب الرواقي، فاستخدم النظريات الرواقية عن انسجام العالم وفكرة المواطنة العالمية. فكما أن الله يحكم العالم، فكذلك الملك ينبغي أن يحكم الدولة، وكما أن العالم هو انسجام بين كثرة من الظواهر، فكذلك ينبغي الاحتفاظ بالدول الفردية على هذا النحو، لكن بتلك الطريقة التي تعيش فيها في سلام وانسجام ومعاشرة حرة بعضها مع بعض. ويبدو أن ديون خضع - إلى جانب تأثير الرواقية - إلى تأثير «بوزيدونيوس Poseidonius» فأخذ عنه القسمة الثلاثية للاهوت: لاهوت الفلاسفة ، ولاهوت الشعراء، واللاهوت الرسمي أو ديانة الدولة. ولقد أصبح - بعد نهاية فترة النفي تحت حكم الامبراطور دوميثان - محبوباً عن الامبراطور «تراجان» الذي اعتاد دعوة الفيلسوف إلى مائدته وأن يصحبه رفيقاً في عربته، رغم أنه لم يتظاهر أنه قد فهم بيان ديون «من ناحية ماذا تقول؟ لا أعرف! ومن ناحية أخرى فأنا أحبك مثل نفسي»[٣]. ولقد ألقى ديون بعض خطبه قبل أن يلتحق ببلاط «تراجان»، - قابل فيها بين الملك المثالي وبين الطاغية. فالملك الحقيقي هو الراعي لشعبه، عينه الله لخير رعاياه. ولابد أن يكون على

---

(١) Or. 33.

(٢) Or. 32.

(٣) Philoster., Vit. Soph. I, 7.

تدين حقيقي[١]. رجلاً فاضلاً، أباً لشعبه، يعمل بجد ونصب، عدواً للمنافقين.

وفكرة الله عند ديون ـ فطرية وعامة بين جميع البشر، وهي تبرز إلى الوعي التام عن طريق تأمل تدبير الكون وما فيه من نظام وعناية إلهية. ومع ذلك فالله مختبيء عنا، ونحن أشبه بالأطفال الصغار الذين يمدون أيديهم إلى أبيهم وأمهم[٢].

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الله في ذاته مستور عنا، فمن الطبيعي أن نحاول أن نتخيله بقدر ما نستطيع ولقد قام بهذه المهمة خير قيام: الشعراء. كما أن الفنانين أيضاً حاولوا القيام بهذه المهمة. رغم أنهم حاولوا بطريقة أقل كفاية، لأنه ليس في استطاعة نحات أو رسام أن يصور طبيعة الله. وقل الشيء نفسه في تصوير الله على شكل بشري، فإنهم لم يخطئوا، طالما كان من الطبيعي أن يلجئوا إلى الوجود الأعلى الذي نكون نحن على تجربة مباشرة به كصورة لما هو إلهي.

ثم نجد بعد ذلك شواهد على كلبية مصبوغة بصبغة مسيحية في شخص مكسيموس السكندري، مثلاً، الذي قَدِمَ إلى القسطنطينية عام ٣٧٩ أو ٣٨٠ ميلادية وارتبط بعلاقة صداقة حميمة مع القديس جريجوري النازيانزي، رغم أنه رسّم هو نفسه أسقفاً من وراء القديس جريجوري. ولقد قلّد ماكسيموس أساليب الرواقية رغم أنه فيما يبدو لم يكن متسقاً تماماً في سلوكه[٣].

ثانياً: الانتقائيون

المدرسة الانتقائية الواضحة أسسها بوتامون Potamon السكندري في عصر الامبراطور أغسطس. وتبعاً لما يقوله «ديوجنز اللايرتي» فقد كانت المدرسة تسمى مدرسة الانتقاء[٤]. ويبدو أنها ضمّت عناصر رواقية ومشائية رغم أن «بوتامون» كتب أيضاً شرحاً على «جمهورية» أفلاطون[٥].

---

(١) CF. Or. 1 - 4.

(٢) Or. 12, 61.

(٣) Greg. Adv. Maxim. P. G. 37, 1339 ff..

(٤) Diog. Laert. Proem. 21.

(٥) جاء في تعليقات R. D. Hicks على ترجمة كتاب «ديوجنز اللايرتي» أن الاسم الصحيح هو Polemo (بوليمو) وليس بوتامون (المترجم).

ولقد ظهرت النزعات الانتقائية أيضاً عند مدرسة لـ. سكستوس (ولد حوالي ٧٠ق.م) التي جمعت مبادىء رواقية وكلبية إلى جانب عناصر فيثاغورية وأفلاطونية وأرسطية. وهكذا أخذ سكستوس بعادات فيثاغورية عن محاسبة النفس والامتناع عن تناول اللحم الطازج، في حين أخذ تلميذه «سوتيون» السكندري من الفيثاغوريين نظرية التناسخ. ولم يظهر أنه كانت لهذه المدرسة نتائج كبيرة، على الرغم من أن سينكا كان تلميذاً لسوتيون[١].

ثالثاً: الشكاك

على الرغم من أن الأكاديمية قبل عصر أنطيخوس الأسكالوني قد أظهرت ـ كما رأينا ـ نزعة شكية ملحوظة، فإن إحياء النزعة الشكية يعود إلى مدرسة «بيرون» التي كانت تنظر إليه على أنه جدها الأول، أكثر مما يعود إلى الأكاديمية. وعلى ذلك فإن مؤسس المدرسة الشكية الجديدة هو أناسيداموس الذي كتب ثمانية كتب «الأقوال المنسوبة لبيرون». ولقد حاول أعضاء المدرسة أن يبينوا الطابع النسبي لجميع أحكامنا وآرائنا مجسدين حججهم عن هذا الموقف لما كانوا يسمونه الوسائل أو الطرق. وعلى الرغم من أنهم كانوا يعارضون، بالطبع، الدجماطيقية الفلسفية، فإنهم لم يفشلوا في التعرف على دعاوى الحياة العملية، ووضعوا معايير ينبغي أن يسلك الإنسان في حياته العملية طبقاً لها، ولم يكن ذلك غريباً عن روح «بيرون» الذي أعلن ـ رغم شكه ـ أن العادات والتقاليد وقانون الدولة، تقدم معياراً للحياة العملية.

قدَّم أناسيداموس(الذي كان يعلّم في الإسكندرية ومن المرجح أنه كتب كتابه حوالي عام ٤٣ق.م) عشر حجج للموقف الشكي هي على النحو التالي:

[١] الاختلاف بين أنواع الموجودات الحية يتضمن «أفكاراً» مختلفة ـ وبالتالي نسبية ـ عن الموضوع الواحد[٢].

[٢] الاختلافات بين أفراد النوع البشري تعني الشيء نفسه[٣].

---

(١) Sen. Ep. 108, 17.

(٢) الموضوع الواحد يظهر أمام كل كائن حي بألوان مختلفة وذا أبعاد مختلفة. وقد تصدر عن الموضوع الواحد انطباعات مختلفة. (المترجم).

(٣) إذا كان جميع أفراد النوع البشري يدركون جميع الأشياء بطريقة واحدة فإنه ستكون لدينا نفس الانطباعات والأفكار والمشاعر ـ وهذا غير صحيح (المترجم).

[٣] البنية المختلفة لحواسنا المختلفة (فهناك مثلاً فاكهة شرقية رائحتها كريهة لكن طعمها شهي)[١].

[٤] الاختلاف بين حالاتنا المختلفة مثل حالة المشي، أو حالة النوم، سن الشباب أو الشيخوخة. فمثلاً تيار الهواء قد يكون منعشاً لشاب لكنه يكون مؤذياً لشيخ[٢].

[٥] اختلاف المنظور [أو موقع الشيء] فالعصا المغموسة في الماء تبدو مكسورة، والبرج المربع يبدو مستديراً من بعد[٣].

[٦] موضوعات الإدراك لا تُعرض أبدًا في نقائها، بل يحتويها باستمرار وسط ما مثل الهواء وها هنا يكون الاختلاط فالعشب مثلاً يبدو أخضر في ضوء الشمس (ظهرًا)، ذهبي اللون في ضوء المساء. ويبدو ثوب السيدة مختلفاً في ضوء الشمس عنه في ضوء المصباح الكهربائي[٤].

[٧] ترجع الاختلافات في الإدراك إلى اختلافات في الكيف، فحبة الرمل، مثلاً، تبدو خشنة، في حين أن الرمل لو تساقط من بين الأصابع فإنه يبدو ناعماً ليّناً[٥].

[٨] النسبية بصفة عامة[٦].

---

(١) الموضوع الواحد يمكن أن تصدر عنه إحساسات متعارضة لعضوين من أعضاء الحس: فقد نجد لوحة فنية تبهج النظر ،ولكنها تؤذي حاسة اللمس بخشونتها، أو طائرًا بهيج المنظر وصوته مؤذ للسمع (المترجم).

(٢) الظروف والحالات التي يوجد فيها الشخص تؤدي إلى اختلاف في انطباعاته، فالأشياء تبدو لنا في حالة اليقظة غيرها في حالة النوم أو في أوقات الصحة غيرالمرض (المترجم).

(٣) الأوضاع المكانية للأشياء تكون سبباً في غموض المعرفة فنرى السفينة البعيدة وكأنها راسية مع أنها تمخر عباب البحر (المترجم).

(٤) لا يوجد إحساس خالص ذلك لأن عناصر غريبة تختلط بكل إحساس فالصوت، مثلاً، يختلف رنينه في الهواء الكثيف عنه في الهواء المتخلخل، وتصدر عن التوابل رائحة قوية داخل الغرفة، وتقل هذه الرائحة في الهواء الطلق (المترجم).

(٥) بعض السموم يقتل إذا كان منفصلاً عن بعض المواد الأخرى، في حين أنه يشفي من الأمراض إذا كان ممتزجاً بهذه المواد. وإذا شربنا كمية صغيرة من النبيذ فإنها تنشطنا وتقوي صحتنا، أما إذا أسرفنا في شرابه فإنه يضعفنا ويودي بصحتنا (المترجم).

(٦) نحن لا نعرف الأشياء في ذاتها، بل كل ما نعرفه هو ما تكون عليه الأشياء بالنسبة لنا، أو إلى أشياء أخرى، ومن ثم فنحن نجهل ما تكون عليه الأشياء في ذاتها، فكل ما نعرفه هو بالقياس إلينا، أو بالقياس إلى أشياء أخرى (المترجم).

[٩] الاختلافات في الانطباع يعود إلى تكرار أو عدم تكرار الإدراك فمثلاً المُذَنَّب الذي يُرى نادراً يعطينا انطباعاً أقوى من الشمس[١].

[١٠] الطرق المختلفة في الحياة، والنظم الأخلاقية، والقوانين والأساطير، والمذاهب الفلسفية ... الخ. (قارن السوفسطائيين).

هذه الحجج العشرة لأناسيداموس قد ردها أجريبا إلى خمس حجج فحسب[٢]:

[١] اختلاف الآراء حول الموضوعات الواحدة.

[٢] السير اللامتناهي الذي تتضمنه عملية البرهنة على أي شيء. (فالبرهان ـ على سبيل المثال ـ يعتمد على افتراضات ـ تحتاج إلى برهنة ... وهكذا إلى ما لا نهاية).

[٣] النسبية المتضمنة في القول بأن الموضوعات تظهر للناس على نحو مختلف تبعاً لدرجة الحرارة ... الخ. الشخص المدرك، وتبعاً لعلاقته بالموضوعات الأخرى.

[٤] الطابع الاعتباطي للمزاعم الدجماطيقية التي تزعم أنها نقطة بداية حتى تستطيع أن نفلت من التراجع اللامتناهي.

[٥] الحلقة المفرغة أو الدور الفاسد، أو ضرورة أن نفترض في البرهنة على أي شيء نفس النتيجة المراد البرهنة عليها.

وهناك شكاك آخرون ردّوا الحجج إلى اثنين هما:[٣]

(١) لا شيء يمكن أن يكون يقينياً من خلال ذاته. شاهد تنوع الآراء تجد أنه لا يوجد أي اختيار يقيني بينها.

(٢) لا شيء يمكن أن يكون يقينياً من خلال أي شيء آخر طالما أن محاولة فعل ذلك تنطوي إما على تقهقر لا نهاية له أو على دور فاسد.

(من الواضح أن هذه الحجج المتعلقة بالنسبية ترتبط، في الجانب الأعظم منها على الأقل بالإدراك الحسي؛ غير أن الإدراك الحسي لا يخطيء طالما أن الإدراك الحسي لا

---

(١) فنحن لا نكترث كثيراً لظهور الشمس رغم فائدتها الكبيرة، لأننا قد اعتدنا رؤيتها بصفة مستمرة. لكن المُذنَّب الذي يندر ظهوره يثير فينا مزيداً من الدهشة والانفعال (المترجم).

(٢) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. I, 164ff.

(٣) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. I, 178 ff.

يحكم. والخطأ يكمن في الحكم الكاذب .وفضلاً عن ذلك ففي قوة الاستدلال منع الخطأ عن طريق تجنب الحكم المتسرع، بدراسة الموضوع عن قرب أكثر، وعن طريق تعليق الحكم في حالات معينة ... الخ).

سكستوس أمبريقوس: (حوالي ٢٥٠م)

وهو مصدرنا الرئيسي في تفصيلات نظرية الشك، عارض إمكان البرهنة على أي نتيجة بطريقة قياسية[١]. فالمقدمة الكبرى مثلاً «كل إنسان فان» لا يمكن البرهنة عليها إلا باستقراء كامل، غير أن الاستقراء الكامل يتضمن معرفة النتيجة وهي «سقراط فان». لأننا لا نستطيع أن نقول كل إنسان فان، ما لم نكن نعرف بالفعل أن سقراط فان. ومن ثم فالقياس هو مثل على الدور الفاسد. (ويمكن أن نلاحظ أن هذا الاعتراض على القياس، الذي أحياه جون ستيورات مل في القرن التاسع عشر، لا يمكن أن يكون صحيحاً لو كانت النظرية الأرسطية عن الماهية النوعية قد رفضت لصالح المذهب الإسمي ..Nominalism. إنه بفضل إدراكنا لماهية الإنسان أو لطبيعته الكلية، فإننا ملزمون بالقول بأن كل إنسان فان، وليس بسبب الزعم بعمل إحصاء شامل للجزئيات من خلال الملاحظة الفعلية التي تصبح خارجة عن الموضوع في هذه الحالة. ومن ثم فإن المقدمة الكبرى تتأسس على طبيعة الإنسان ولا تحتاج إلى معرفة واضحة بنتيجة القياس. وتكون النتيجة موجودة ضمناً في المقدمة الكبرى. والعملية القياسية تجعل هذه المعرفة الضمنية علنية صريحة. إن وجهة النظر الإسمية تتطلب ، بالطبع، منطقاً جديداً، (وهذا ما حاول «مل» أن يزودنا به)[٢]. ولقد عارض الشكاك أيضاً سلامة فكرة السببية أو العلّية. لكنهم لم يستبقوا ـ فيما يبدو ـ المشكلات الأبستمولوجية التي أثارها ديفيد هيوم. فالعلّة هي نسبية أساساً. غير أن النسبي ليس موضوعياً. لكنه يُنسب بواسطة الذهن بطريقة خارجية. والعلّة ـ من ناحية أخرى ـ إما أن تكون متآنية مع النتيجة أو تسبقها أو تعقبها. وهي لا يمكن أن تكون متآنية معها طالما أن «ب» عندئذ يمكن أن تسمى علّة «أ» مثلما تكون «أ» هي أيضاً علّة «ب». كذلك لا يمكن أن تكون العلّة سابقة على النتيجة، لأنها عندئذ لابد أن تكون موجودة أولاً دون أن يكون لها

---

(١) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 2, 193 ff.

(٢) Sext. Emp. Adv. Math. 9. 207. ff. C.F. 8, 453, ff.

علاقة بنتيجتها. مع أن العلّة هي أساساً علّة بالنسبة (أي من حيث علاقتها) للنتيجة؛ وكذلك لا يمكن للعلّة أن تأتي عقب النتيجة وذلك لأسباب واضحة.

ولقد حاول الشكاك أيضاً البرهنة على وجود متناقضات في اللاهوت. فالله ـ على سبيل المثال ـ إما أن يكون متناهياً أو غير متناه[1]. وهو لا يمكن أن يكون غير متناه لأنه عندئذ سيكون غير متحرك، وبالتالي بلا حياة ولا روح. كما أنه لا يمكن أن يكون متناهياً لأنه سيكون عندئذ أقل كمالاً من الكل مع أن الله حسب الافتراض موجود كامل. (وتلك حجة موجهة ضد الرواقية التي كان الله عندها مادياً: لكنها لا تؤثر في أولئك الذين يعتقدون أن الله روح لا متناه. فالروح اللامتناهي لا يمكن أن يتحرك لكنه حي، أو هو الحياة اللامتناهية). ومن ناحية أخرى فالنظرية الرواقية عن النغمة الإلهية تتضمن بالضرورة إحراجاً منطقياً. فهناك شر كثير ومعاناة وعذاب في العالم. والآن: إما أن تكون لدى الله القدرة والإرادة لوقف هذا الشر وهذه المعاناة أو أنه لا يملك هذه القدرة. والافتراض الأخير يتناقض مع فكرة الله (رغم أن جون ستيوارت مل وصل إلى فكرة غريبة عن الإله المتناهي الذي نتعاون معه). ومن ثم فلديه القدرة والإرادة لوقف الشر والمعاناة في العالم، لكن من الواضح أنه لا يفعل ذلك. وينتج من ذلك أنه ـ على الأقل ـ لا توجد عناية إلهية كلية من جانب الله. لكنا لا نستطيع أن نقدم تفسيراً لماذا تمتد العناية الإلهية إلى هذا الوجود ولا تمتد إلى ذاك. ومن هنا فنحن مضطرون إلى الانتهاء إلى أنه لا توجد عناية إلهية على الإطلاق[2].

أما بخصوص الحياة العملية فإن الشكاك يذهبون إلى أنه ينبغي علينا أن نتبع ما يعرضه الإدراك والفكر، وأن نشبع غرائزنا الطبيعية وأن نتمسك بالقانون والتراث، وأن نسعى إلى العلم. والواقع أننا لن نستطيع أبداً أن نبلغ اليقين في العلم، بل علينا أن نواصل البحث[3].

---

(١) Sext. Emp. Adv. Matn. 9. 148 ff.

(٢) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 3, 9 ff.

(٣) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 1, 3, 1, 226. Adv. Math. 7, 435, ff.

"الفصل الثاني والأربعون"

"الفيثاغورية المحدثة"

المدرسة الفيثاغورية القديمة ـ فيما يبدو ـ في القرن الرابع قبل الميلاد: وإذا كانت قد واصلت الوجود فمن المؤكد أنه لا يوجد لدينا شواهد على وجود حياة قوية ومؤثرة لها، غير أن المدرسة عادت إلى الحياة من جديد في القرن الأول قبل الميلاد. في صورة ما يعرف باسم الفيثاغورية الجديدة أو المحدثة. وقد ارتبطت بالمدرسة القديمة ليس فقط عن طريق تبجيل مؤسسها، بل أيضاً بسبب اهتمامات معينة في البحوث العلمية، وقبل ذلك كله بسبب صبغتها الدينية. لقد تبنت المدرسة الجديدة ـ كثيراً من زهد المدرسة القديمة كما كان من الطبيعي أن تتمسك بثنائية النفس والبدن التي كانت سمة بارزة، كما رأينا، للفلسفة الأفلاطونية؛ وقد أضافت إليها عناصر صوفية، استجابة لمتطلبات معاصرة لديانة أكثر شخصية وأشد نقاء. فادعت الحدس المباشر لله، كما ادعت الوحي لاسيما عندما تصور الفيلسوف في بعض الأحيان على أنه نبي يقوم بالمعجزات مثل أبولونيوس الطياني[(١)].
غير أن المدرسة الجديدة كانت بعيدة عن أن تكون نسخة مكررة من الفيثاغورية السابقة، ذلك لأنها سايرت التيار السائد في النزعة الانتقائية ولهذا فإننا نجد الفيثاغورية المحدثة تستمد كثيراً من العناصر من الفلسفات الأفلاطونية والأرسطية والرواقية؛ وهذه العناصر المستعارة لم تنصهر كلها في مركب واحد، وإنما كانت شائعة عند جميع أعضاء المدرسة: لأن الأعضاء المختلفين أقام كل منهم مركباً خاصاً به حتى أننا نجد في مركب واحد يمكن أن تسيطر فيه الموضوعات الرواقية، وفي مركب آخر يمكن أن تسوده موضوعات أخرى مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية. ومع ذلك فقد كان للفيثاغورية المحدثة شيء من الأهمية التاريخية لا فقط بسبب ارتباطها الوثيق بحياة العصر الدينية (ويبدو أنها نشأت أصلاً في مدينة الإسكندرية التي كانت مركز التقاء الفلسفة الهلنستية، والعلم الخاص، والديانة الشرقية) بل أيضاً بسبب أنها كانت خطوة مميزة في الطريق إلى الأفلاطونية المحدثة). ومن

---

(١) انظر ملحوظة عن هذا الفيلسوف بعد قليل، وقد سبق أن ذكرنا نبذة عنه في كتابنا "نساء و.. فلاسفة" ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

هنا أخذ «نومينوس ..Numenius»[1] يعلّم نظرية تصاعدية للألوهية: الإله الأول منها هو الخير الأعظم، والإله الثاني هو الصانع، أما الإله الثالث فهو العالم.

ويخبرنا سكستوس أمبريقوس بنزعات مختلفة داخل الفيثاغورية المحدثة. وهكذا نجد أنه في شكل واحد من أشكال الفيثاغورية المحدثة كل شيء مشتق من الموناد أو النقطة (إشارة واحدة)، والنقطة تخلق الخط في جريانها، بينما الخطوط تخلق المسطحات، ومن المسطحات تظهر الأجسام ذات الأبعاد الثلاثة؛ فها هنا نجد مذهباً واحدياً، رغم أن من الواضح أنه تأثر بالتصورات الرياضية القديمة. وفي صورة أخرى من الفيثاغورية المحدثة نجد أنه على الرغم من أن كل شيء مستمد في النهاية من النقطة أو الواحد، فإنه يوضع تشديد هائل على الثنائية بين الواحد والوحدة. فجميع الوحدات تشارك في الواحد وجميع الثنائيات تشارك في ثنائية بلا حدود [2]. ولا شيء أصيل بصفة خاصة - في هذه الأشكال من الفيثاغورية المحدثة؛ إلا أن فكرة «الفيض» كانت ظاهرة بوضوح، وهي الفكرة التي ستلعب دوراً رائداً في الأفلاطونية المحدثة.

لقد كانت الرغبة في تخليص الإله وتحريره من أي اتصال بالأشكال الحسية هي أحد الدوافع التي دفعت إلى تطوير نظرية الفيض عند الأفلاطونية المحدثة وتأكيد وجود الموجودات التي تتوسط بين العالم المادي والإله الأعلى. ولقد أصبح التعالي المطلق لله، والوضع الإلهي الذي «يجاوز الوجود» بارزاً للغاية، ولقد كان هذا الموضوع - موضوع التعالي المطلق لله - من الموضوعات التي تميزت بها الفيثاغورية المحدثة بالفعل، وربما تكون قد تأثرت بفلسفة الإسكندرية اليهودية، وبالتراث الشرقي. رغم أننا قد نميز بذورها الكامنة في داخل فكر أفلاطون نفسه. إن صانع المعجزات أبوللونيوس الطياني (الذي ازدهر حوالي نهاية القرن الأول الميلادي) الذي كتب «حياته» «فيلوستراتس» مميزاً بين الإله الأول والإلهين الآخرين، فالناس ينبغي عليهم أن لا يقدموا أية قرابين مادية للإله الأول طالما أن

---

(١) فيلسوف يوناني سوري الأصل في القرن الثاني للميلاد، كتب «أفلاطون والأكاديميون» «من الأعداد» و«مذاهب أفلاطون السرية...» الخ كان فيثاغورياً محدثاً ورائداً للأفلاطونية المحدثة، وقد درس عليه أفلوطين ولعب دوراً مهماً في تكوينه، وقد ميز بين ثلاثة آلهة: الخير الأعظم (أو الموناد)، والخالق الذي يخلق العالم بفكره، والعالم. (المترجم).

(٢) Adv. Math. 10, 281, ff.

الأشياء المادية كلها توصم بالتلوث وعدم النقاء. بينما ينبغي علينا أن نقدم القرابين للإلهين الآخرين ـ لا للإله الأول الذي ينبغي علينا أن لا تقدم له سوى خدمات العقل دون كلام منطوق أو تقديم أي شيء.

هناك شخصية هامة أخرى هي «نيقوماخوس الجيراسي»[1] عاش حوالي عام ١٤٠ ميلادية، وهو مؤلف كتاب «علم الحساب». والأفكار في مذهبه إنما وجدت قبل تكوين العالم (أفلاطون)، والأفكار أو المثل هي أعداد (أفلاطون مرة أخرى)، إلا أن الأفكار الأعداد لا توجد في عالم متعالٍ خاص بها؛ بل هي بالأحرى أفكار في العقل الإلهي، أو هي نماذج، أو أنماط تتشكل موجودات العالم وفقاً لها (قارن فيلون اليهودي ـ الأفلاطونية المتوسطة ـ الأفلاطونية المحدثة). ومن ثم فإن تبديل وضع الأفكار (أو المثل) في العقل الإلهي كان موجوداً منذ ظهور الأفلاطونية المحدثة، ومنها انتقل إلى التراث المسيحي.

ويمكن أن نلاحظ تبديل وضع الأفكار أيضاً عند «نومنيوس الأفامي» (من مواليد أفاميا في سوريا) الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، والذي يبدو أنه كان على معرفة جيدة بالفلسفة اليهودية في الإسكندرية. وهو يتحدث عن أفلاطون ـ على ما يروي كلمنت ـ على أنه «المتحدث باسم ربات الفنون»[2]. ونحن نجد أن الإله الأول في فلسفة «نومنيوس» هو مبدأ الوجود والملك أو الحاكم في الدولة[3]. وهو أيضاً نشاط الفكر الخالص؛ وليس له مشاركة مباشرة في تكوين العالم، وفضلاً عن ذلك فهو الخير. ويبدو أن «نومنيوس» بهذا الشكل قد وحّد بين مثال الخير الأفلاطوني وبين الله عند أرسطو أو فكر الفكر. والإله الثاني هو الصانع (محاورة طيماوس) الذي هو الخير بالمشاركة في وجود الإله الأول وهو الذي يشكل العالم. وهو يفعل ذلك بأن يشتغل على المادة ويشكلها طبقاً للنمط أو الأفكار النموذجية. والعالم نفسه الذي هو نتاج الصانع هو الإله الثالث.

---

(١) فيلسوف يوناني وعالم رياضة ازدهر حوالي عام ١٠٠ ميلادية كتب كتاباً بعنوان «مدخل إلى علم الحساب» فكان أول مَنْ درس الحساب مستقلاً عن الهندسة كما كتب أيضاً عدة دراسات من زاوية الفيثاغورية المحدثة عن «الهارموني» ، و«اللاهوت» ... الخ (المترجم).

(٢) Clem. Alex. I, 22, 148 (P. G. 8, 895).

(٣) CF. Plato, Ep. 2.

وهذه الآلهة الثلاثة هي أيضاً التي يسمها نومنيوس بسمات الأب، والخالق، والمخلوق على التوالي، أو الجد والابن والحفيد.[1].

والثنائية ظاهرة جداً في سيكولوجيا «نومينوس» لأنه يفترض وجود نفسين عند الإنسان: النفس العاقلة، والنفس غير العاقلة. ويعلن أن دخول النفس إلى البدن هو شيء سيء أو هو «سقوط» ويبدو أنه كان يعلّم الناس أيضاً أن هناك نفساً للعالم خيرة ونفساً شريرة[2].

وعلى ذلك فقد كانت فلسفة «نومينوس» تلفيقية أو محاولة توفيق بين عناصر مأخوذة من مفكرين سابقين، وهي فلسفة وضعت تشديداً كبيراً على التعالي الإلهي، وأكدت ـ بصفة عامة ـ وجود تعارض حاد بين «الأعلى» و«الأدنى»، تعارضهما معاً في الواقع ككل، وفي الطبيعة البشرية بصفة خاصة.

ويرتبط بالفيثاغورية المحدثة ما يسمى بالآداب الهرمسية Hermetic[3]، والكهانة الكلدانية . الأولى هي اسم لنوع من الآداب « الصوفية » السرية نشأت في القرن الأول ـ وربما كانت ـ أو لم تكن ـ مدينة في وجودها لكتابات مصرية سابقة. لقد وجد اليونان في «هرميس ..Hermes»[4]، الإله المصري «تحوت» Thoth[5] وتسميته هرمس

---

(١) Procl. in Tim. I, 303. 27ff.

(٢) Chalcid. in Tim. c. 295.

(٣) مجموعة من الكتابات الإغريقية تتناول مسائل السحر والتنجيم والكيمياء السرية والأسرار الصوفية ... الخ. ثم تحولت إلى ما يشبه الديانة السرية التي امتزجت بعناصر مسيحية وبالغ المسيحيون الأوائل في الاهتمام بها (المترجم).

(٤) هرميس Hermes هو ابن زيوس كبير الآلهة في الميثولوجيا اليونانية، وهو رسول الآلهة ـ واسمه يعني الرسول ـ وهو يقود أرواح الموتى بعصاه الإلهية ... الخ وربما كان تجسيداً لشخصية عظيمة. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٣٧ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٥) الإله تحوت هو إله القمر في الديانة المصرية القديمة وراعي الحكمة والفنون وهو الذي اخترع الكتابة واللغات، وسجل الأحداث التاريخية، ويقال إنه مؤلف كتاب الموتى، وهو الإله الحكيم، وكاتم أسرار الآلهة، والمساعد الذي لا يستغنى عنه في أي عمل إلهي وفضلاً عن ذلك فقد كان ساحراً وبارعاً يستطيع تحويل أي شيء يريد إلى أية صورة وذلك لمعرفته بقوة الكلام. راجع كتابنا السابق المجلد الثالث ص ٣١٩ وما بعدها (المترجم).

Trismegistos [أي المعظم ثلاث مرات] مأخوذة من التسمية المصرية «تحوت العظيم»[1].
لكن أياً ما كانت الحقيقة بخصوص التأثير المفترض للتراث المصري على الآداب الهرمسية فإن الأخيرة مدينة بمضمونها الأساسي للفلسفة اليونانية المبكرة. ويبدو أنها مدينة بصفة خاصة لـ «بوزيدنوس». والفكرة الأساسية التي عبّرت عنها هذه الكتابات هي: الخلاص من خلال معرفة الله. وهي فكرة لعبت دوراً كبيراً في «الغنوصية ..Gnosticism» وهي نظرية مشابهة في الخلاص تشكل مضمون الكهانة الكلدانية. وهي قصيدة تمَّ تأليفها حوالي عام ٢٠٠ ميلادية كانت ـ مثل الكتابات الهرمسية ـ تضم عناصر: أورفية، وفيثاغورية، وأفلاطونية، ورواقية.

لقد كانت الفيثاغورية المحدثة ـ في علاقتها الوثيقة بالاهتمامات الدينية ـ وحاجات العصر، وفي تمهيد الأرض أمام الأفلاطونية المحدثة ـ أقول إن الفيثاغورية المحدثة كانت تشبه الأفلاطونية المتوسطة، التي علينا أن ننتقل إليها الآن.

حاشية عن أبوللونيوس الطياني[2]

أخذ فيلوستراتوس ..Philostratus عالم البلاغة ـ على عاتقه تأليف كتاب عن أبوللونيوس بناء على طلب «جوليا دومنا»[3] زوجة سبتيموس سفيروس الثانية. لقد تمَّ تأليف الكتاب حوالي عام ٢٠٠ . ومن المرجح أن نكون القصة التي رواها «فيلوستراتوس» عن ذكريات أبوللونيوس، بقلم تلميذه داميس التي يقال إنها رويت لـ «جوليا دومنا» قصة مختلقة[4]. وعلى أية حال فيبدو أن دافع «فيلوستراتوس» هو أن يظهر «أبوللونيوس»

---

(١) وحّد اليونان بين تحوت والإله هرمس ووصفوه بأنه مخترع علم الفلك، وعلم التنجيم، وعلم الحساب، والهندسة، والرياضيات عموماً ،وقالوا عنه إنه أول مَن نظّم الدين والدولة. كما أطلق عليه اليونان اسم «المعظم ثلاث مرات» لأنه وضع القواعد التي تنظم عبادة الآلهة كما وضع لهم التراتيل ... الخ راجع المعجم السابق المجلد الثالث ص ٣٢٠ (المترجم).

(٢) راجع أيضاً ما كتبناه عن هذا الفيلسوف في كتابنا «نساء فلاسفة» ص ٢٢٠ وما بعدها ـ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) تسمى أحياناً «جوليا الفيلسوفة» وقد كتبنا عنها فصلاً كاملاً ـ هو الفصل السادس ـ في كتابنا «نساء فلاسفة» راجع ص ١٩٥ وما بعدها ـ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٤) CF. Ed. Meyer, Hermes, 197. pp. 37. ff.

بمظهر الرجل الحكيم ، وعلى أنه الرجل صانع المعجزات والخادم الحقيقي للآلهة بدلاً من الساحر والمشعوذ كما صوره «مورجينز» في مذكراته عن «أبوللونيوس»[١]. وهناك إشارات تدل على أن «فيلوستراتوس» كان يعرف الأناجيل وأعمال الرسل، وحياة القديسين، وأنه استفاد منها. لكن يبقى من المشكوك فيه إلى أي حد كبير أنه قصد عن وعي أن يستبدل بالمثل الأعلى «للمسيح الهلنستي»، المسيح المسيحي: فالتشابهات قد بولغ فيها كثيرًا، فإن ظل ما يقصده «فيلوستراتوس» غامضاً فكذلك سيظل أساس الحقيقة في روايته: فمن المستحيل من الناحية العملية أن نقول بالضبط أي نوع من الرجال كان أبوللونيوس التاريخي بالفعل.

لقد لقي كتاب «فيلوستراتوس» نجاحاً باهرًا مما أدى إلى عبادة «أبوللونيوس» ، فقد شيّد «كاراكالا Caracalla» ضريحاً لصانع المعجزات[٢] على حين أن الامبراطور «الكسندر سيفروس» وضعه في قائمة الآلهة جنباً إلى جنب مع آلهة المنزل، وابراهام، وأورفيوس والمسيح[٣]. وحافظ أورليان على مدينة «طيانا Tiana» بعد أن نذر تدميرها احتراماً لأنها مسقط رأس أبوللونيوس[٤]. وأثنى عليه «أونابيوس» في كتابه حياة السوفسطائيين[٥]. في حين أن «أميانوس مارسيلنيوس»، رفيق الامبراطور «جوليان» استشهد به جنباً إلى جنب مع «أفلوطين» بوصفه أحد الفانين المتميزين الذين تحادث عنهم عباقرة العالم[٦].

أياً ما كانت نوايا «فيلوستراتوس» نفسه. فمن المؤكد أن المدافعين الوثنيين قد استفادوا من شخصية «أبوللونيوس» في صراعهم ضد المسيحية . فنجد «هيروقليس» حاكم مصر العليا في عهد «دوقلديانوس» العدو اللدود للمسيحية يحاول أن يقلل من أهمية معجزات المسيح عن طريق الاستشهاد بمعجزات «أبوللونيوس»، بل يحاول أن يُبيّن سمو وتفوق

(١) Orig. Contra Celsum. 6. 41 (P. G. 11. 1353).

(٢) Dion Cass. 77, 18.

(٣) Lamprid . Alex. 20.

(٤) Lamprid . Aurel, 24.

(٥) Ed. Boissanade, P. 500 Didot.

(٦) Rerum Gest. 21, 14, 5.

الحكمة الوثنية التي أحجمت أن ترفع أبولونيوس إلى مصاف الآلهة بسبب هذه المعجزات[١] واستفاد فرفريوس أيضاً من «أبوللونيوس»، فاستشهد بمعجزاته وعارض جرأته في تحدي الامبراطور «دومثيان» في مهانة المسيح بسبب آلامه[٢]. ويقف القديس أوغسطين شاهدًا على استغلال مثل هذا النوع من الدفاع لأبوللونيوس من جانب الوثنيين[٣].

وقرب نهاية القرن الرابع ترجم «فيريوس نيقوماخوس فلافيانوس» الوثني كتاب «فيلوستراتوس» إلى اللغة اللاتينية، ثم أعاد تنقيحه عالم النحو «تاسيوس فيكتورنيوس» - ويبدو أنه أثار اهتمامًا عند بعض حلقات المسيحيين، نظرًا لأن «سيدونيوس أبولليناريس» قام بمراجعته أيضاً، كما تحدث عن أبوللونيوس بكثير من التوقير والاحترام[٤].

---

(١) Lact. Div. Inst. V. 3. P. L. 6, 556ff.

(٢) St. Jerome 9 in Ps. 81 (P. L. 26, 1130).

(٣) CF. EP. B 6. I, 102. 32, 138, 18.

(٤) EP. 8, 3. ed. Moh, P. 173.

"الفصل الثالث والأربعون"

"الأفلاطونية المتوسطة"

سبق أن رأينا كيف نزعت الأكاديمية المتوسطة والجديدة إلى مذهب الشك Scepticism . وكيف أن الأكاديمية عادت إلى الدجماطيقية Dogmatism في عهد أنطيوخوس الأسكالوني ـ عندما أكد الأخير نظرية الوحدة الأساسية بين الفلسفتين الأفلاطونية والمشائية. فلن يدهشنا، إذن، أن نجد النزعة الانتقائية Eclecticism كسمة من السمات الرئيسية في الأفلاطونية المتوسطة؛ فلم يكن لدى الأفلاطونيين محاضرات أفلاطون، وإنما كان لديهم المحاورات الأكثر شعبية، ولقد صعّبت هذه الحقيقة على أية عقائد صارمة أن تؤكد نفسها؛ فهي رغم ذلك لم تكن كما تركها المؤسس نسقية وديعة فلسفية مرتبة بعناية، يمكن أن تعتبر قانوناً أو معياراً للأفلاطونية. ولهذا فليس ثمة مبرر للدهشة من أن تتولى الأفلاطونية المتوسطة دراسة المنطق المشائي، ما دام المشاءون كان لديهم الأساس المنطقي المنقح بعناية أكثر مما كان لدى الأفلاطونيين.

لم تكن الأفلاطونية أقل من الفيثاغورية المحدثة في شعورها بأثر الاهتمامات والمتطلبات الدينية المعاصرة، وكانت النتيجة أن استعارت الأفلاطونية من الفيثاغورية المحدثة، أو طورت، البذور الكامنة في ذاتها بتأثير المدرسة الأخيرة. ومن هنا نجد في الأفلاطونية المتوسطة نفس الإصرار على التعالي الإلهي الذي سبق أن لاحظناه عند الفيثاغورية المحدثة جنباً إلى جنب مع نظرية الموجودات المتوسطة والإيمان بالتصوف.

ومن ناحية أخرى ـ وهنا أيضاً نجد أن الأفلاطونية المتوسطة على اتفاق مع التيارات المعاصرة ـ نجد أن هناك قدراً كبيراً من الاهتمام قد تمَّ توجيهه نحو دراسة محاورات أفلاطون وشرحها[١]. وكانت النتيجة احتراماً وتوقيراً مكثفاً للمؤسس الفعلي، وبالتالي نزعة للتشديد على الاختلافات بين الأفلاطونية والمذاهب الفلسفية الأخرى. ومن هنا

(١) يُعزى الترتيب الرباعي لمحاورات أفلاطون إلى اسم «ثراسيلوس» الذي كان عالم فلك في بلاط تبريوس وانضم إلى المدرسة الأفلاطونية. (المؤلف) . وتبيريوس (٤٢ ـ ٣٧) امبراطور روماني سلك في الحكم سبيل التعقل فترة ثم أطلق العنان لنزواته وشهواته (المترجم).

وجدنا كتابات تتجه نحو معارضة المشائية والرواقية. وهاتان حركتان واحدة نحو الاعتدال الفلسفي، والأخرى نحو النزعة الانتقائية، كانتا في صراع واضح، والنتيجة هي أن الأفلاطونية المتوسطة لم تمثل خاصية الكل الموحد: لقد جمع مفكرون مختلفون عناصر متنوعة بطرق مختلفة. وبالتالي كانت الأفلاطونية المتوسطة، متوسطة أعني أنها تحمل سمة المرحلة الانتقالية بمعنى أننا لن نجد إلا في الأفلاطونية المحدثة شيئاً يشبه المركب الحقيقي وانصهار التيارات والنزعات المختلفة. ومن هنا كانت الأفلاطونية المحدثة أشبه ما تكون بالبحر الذي تصب فيها أنهار مختلفة حيث تمتزج في النهاية مياهها بمياهه.

{١} النزعة الانتقائية عند الأفلاطونية المتوسطة والنزعة المعتدلة عند نفس المدرسة يمكن أن نلاحظهما معاً في فكر «أيدورس السكندري» (حوالي عام ٢٥ق.م) الذي يؤكد متفقاً مع «تياتيوس» (176b) أن غاية الفلسفة هي التشبّه بالله؛ ويقول أيدورس إن سقراط، وأفلاطون، وفيثاغورس ـ يتفقون على هذا التصور. ويبرز لنا ذلك الجانب الانتقائي في فكر «أيدورس»، وأثر الفيثاغورية المحدثة بصفة خاصة الذي ميّز ـ متفقاً معها ـ بين جوانب ثلاثة للواحد. الجانب الأول هو الألوهية العليا وهو المصدر المطلق للوجود. ومنه يصدر الجانب الثاني الذي هو يسمى أيضاً بالواحد... الخ وأيضا ثنائية بلا حدود ... الخ . لكن على الرغم من أن أيدورس شعر بوضوح بتأثير الأفلاطونية المحدثة وأنه إلى هذا الحد كان انتقائياً، فإننا نعرف أنه كتب كتاباً ضد التصور الأرسطي، ويظهرنا ذلك على نزعة «معتدلة» ضد النزعة الانتقائية.

{٢} وهناك شخصية مرموقة من الأفلاطونية المتوسطة هي بلوتارك الخيروني مؤلف مشهور عن حياة كبار اليونان والرومان[1]، ولقد ولد هذا الرجل المميز حوالي عام ٤٥ ميلادية ، وتعلّم في أثينا حيث جذبته الدراسات الرياضية عن طريق «أمنيوس الأفلاطوني»، وكثيراً ما زار روما وارتبط بعلاقة صداقة بشخصيات مهمة في عاصمة الامبراطورية. ويقول سويداس Suidas[2] إن الامبراطور «تراجات» منحه شرف الأعمال

(١) بلو تارك Plutarch (٤٦ ـ ١٢٠م) كاتب سير يوناني «كان لأعماله أبعد الأثر في تطور فن المقال وفن السيرة» وضع كتابين شهيرين هما «سير متوازية لنبلاء الإغريق والرومان» وكتاب «الأخلاق» Moralia وهو يشتمل على أكثر من ستين مقالة في الأخلاق والدين والسياسة والأدب (المترجم).

(٢) قاموس سويداس.(بلوتارك).

القنصلية وأنه أمر جميع الموظفين الرسميين في «أخايا»[١] أن يطلبوا موافقة «بلوتارك» على جميع ما يقومون به من إجراءات. كما أصبح بلوتارك كذلك حاكمًا على المدينة التي ولد فيها، كما كان لعدة سنوات كاهناً للإله أبوللو في دلفي. وإلى جانب مؤلفاته «حياة النبلاء» و«الأخلاق» فقد كتب «بلوتارك» شروحاً على أفلاطون مثل «التساؤلات الأفلاطونية». كما كتب في معارضة الرواقية والأبيقورية مثل «العقبات الرواقية» و«زيوس لم يكن سعيداً عند أبيقور». وكذلك في السيكولوجيا ، وعلم الفلك، وفي الأخلاق والسياسة. ولابد أن نضيف إلى هذه الكتب مؤلفاته في حياة الأسرة والتربية والدين. وهناك عدد من المؤلفات وردت إلينا تحمل اسمه لكنها منحولة لم يكتبها بلوتارك.

كان فكر بلوتارك، بالقطع، فكرًا انتقائياً من حيث طابعه فهو لم يتأثر بأفلاطون وحده، وإنما بالمشائين أيضاً، وبالرواقيين، كما تأثر بالفيثاغورية المحدثة بصفة خاصة. وعلى حين أن النزعة الشكية في الأكاديمية الجديدة والمتوسطة أدت به إلى اعتناق موقف ارتيابي إلى حد ما تجاه الفكر النظري وإلى معارضة قوية للخرافة (وربما يرجع الموقف الأخير أكثر إلى رغبته في الوصول إلى تصور أشد نقاء عن الإله) لكنه رغم ذلك جمع بين الإيمان بالنبوة، و«الوحي» و«الحماس الديني» . وهو يتحدث عن الحدس والاتصال المباشر بالمتعالي، وهو حديث ساعد بغير شك في تمهيد الطريق أمام نظرية أفلوطين عن الجذب الصوفي[٢].

لقد كان بلوتارك يستهدف الوصول إلى تصور أكثر نقاء عن الله. «.. على حين أننا ها هنا على الأرض مثقلون بأمراض الجسد، لا نستطيع أن يكون بيننا وبين الله اتصال أو تعامل إلا عن طريق الفكر الفلسفي، فإننا نستطيع أن نمسه مساً خفيفًا كما هي الحال في الأحلام. لكن عندما تتحرر أرواحنا وتنطلق إلى منطقة اللاتغير، واللامرئي، والخالص، في هذه المنطقة سيكون الله هو مرشدنا وهو الملك على أولئك الذين يعتمدون عليه، ويحدقون

---

(١) أخـــــايا Achaea إقليم في بلاد اليونان القديمة يقع في الجزء الشمالي من شبه جزيرة البلبونيز (المترجم).

(٢) De Is. et Osir. 77.

بشوق عارم في الجمال الذي لا تستطيع شفتا الإنسان أن تعبر عنه»[1]. ولقد قادته هذه الرغبة في تصور أكثر نقاء لله، إلى إنكار أن يكون الله خالقاً للشر. إذ لابد البحث عن علّة أخرى للشر في العالم. ولقد وجد «بلوتارك» هذه العلّة في «نفس ـ العالم» ، فزعم أن هذه النفس هي علّة الشر والنقص في العالم وهي تقف في مقابل الله الذي هو خير خالص. وهكذا يؤكد أن للثنائية مبدأين هما الخير والشر. غير أن مبدأ الشر قد أصبح فيما يبدو هو نفس ـ العالم الإلهي في الخلق بالمشاركة فيه أو المملوء بالعقل الذي هو فيض من الله. ومن ثم فنفس العالم ليست محرومة من العقل والانسجام، لكنه، من ناحية أخرى، يواصل العمل كمبدأ للشر، وعلى هذا النحو تتأكد الثنائية.

ما دام الله قد تحرر من كل مسئولية من الشر فقد ارتفع عالياً فوق العالم. ولقد كان من الطبيعي أن يجعل بلوتارك الموجودات المتوسطة في مرتبة أدنى من الله. وهكذا قَبل أن تكون هناك آلهة للنجوم. وتابع «زينقراط» و«بوزيدنيوس» في الأعم بوجود عدد من الأرواح أو الشياطين أو العفاريت Demans تشكل همزة الوصل بين الله والإنسان وبعضها يشبه الله شبهاً أكبر ويوصم بعضها الآخر بوصمة الشر في العالم الأدنى[2] والطقوس المسرفة، والشعائر، والقرابين البربرية الماجنة هي في الواقع إنما تُقدَّم إلى أرواح الشر. أما شياطين الخير فهي أدوات العناية الإلهية (التي يشدد عليها بلوتارك كثيراً). ويعلن بلوتارك ـ كما ذكرت منذ قليل ـ من نفسه عدواً للخرافة ويدين الأساطير التي لا تليق بالله. (وهو مثل بوزيدونس يميز بين أربعة أوجه للاهوت). لكن ذلك لم يمنعه من أن يُبدي تعاطفاً ملحوظاً مع الديانة الشعبية. وعنده أن الديانات المختلفة للجنس البشري إنما تعبد كلها إلهاً واحداً تحت أسماء مختلفة ولقد استفاد من التأويل الرمزي، لكي يبرر المعتقدات الشعبية. فهو مثلاً في كتابه عن «إيزيس وأوزريس» يحاول أن يبيّن أن أوزريس يمثل مبدأ الخير وأن «طيفون» يمثل مبدأ الشر في حين أن إيزيس تمثل المادة التي لم تكن شراً في نظر «بلوتارك»، لكن على الرغم من أنها محايدة في ذاتها فإن لديها ميلاً طبيعياً وحباً للخير.

وتقدم السيكولوجيا عند بلوتارك دليلاً على الأفكار الأسطورية والخيالية عن أصل النفس وعلاقتها بالشياطين أو الأرواح ـ وليس من الضروري الدخول في تفصيلاتها؛ وربما

(١) De Is. et Osir. 78.

(٢) De Is. et Osil. 26.

كـان على المرء أن يشيـر إلى الثنائيـة بين النفس والعقل التي تُفرض من أعلى على ثنائيـة النفس والبدن. فكما أن النفس أفضل من البدن وهي إلهية أكثر منه، وإلهية أكثر من البدن، فكذلك «النوس» أفضل وإلهي أكثـر من النفس. فالأخير يخضـع للانفـعالات والسابق أنه «الشيطـان» في الإنسان والعنصـر الذي ينبغي أن يحكم. وبلوتارك يؤكـد الخلود. ويصف السعادة في الحياة الآخرة عندما تبلغ النفس لا فقط معرفـة الحقيقة، لكن عندما تستمتع مرة أخرى بصـحبـة الأقارب والأصـدقاء[1]. ولقد تـأثر الفيلسـوف في فلسفة الأخـلاق تأثراً واضـحاً بـالتراث المشـائي مـا دام يؤكـد حـاجتنا إلى بلوغ الوسط السـعيد بين الإفـراط والتفريط. والتخلص من المحبة والتعاطف لا هو أمر ممكن ولا مرغوب فيه، بل إن علينا أن نستـهـدف بالأحرى الـوسط الذهبي. غيـر أن بلوتارك تابع الرواقـيين في الموافـقـة على الانتحار، كـما تأثر أيضاً بفكرتهم عن المواطنة العالميـة لا سيما عندما تُرى في ضـوء تجربته وخبرته في الامبراطورية الرومانية حيث الحاكم يمثل الله.

خُلق العالم في الزمان، لأن ذلك ضروري عن طريق مـبدأ أولوية النفس وأسبـقيـتها على البدن، وأسبقية الله على العالم[2]. وهناك خمسة عناصر (قـد أضاف الأثير) وخمسة عوالم[3].

[٣] ألبــينوس ..Albinus (من القرن الثـاني الميلادي) تلميـذ جايوس Gauis مـن الأفلاطونيـة المتوسطة، ميّز بين الإله الأول وبين العـقل. والنفس، فالإله الأول لا يتـحرك (أرسطو) لكنه ليس محركاً، ولابد أن يبدو متحداً مع الإله الذي في السماء. الإله الأول لا يعمل على نحو مباشر، طالما أنه لا يتحرك لكنه ليس محركاً ـ لكنه يعمل من خلال النوس أو العقل في العالم[4]. ويوجد بين الله والعالم آلهة النجوم، وآلهة أخرى. وأصبحت المثل الأفلاطونيـة هي أفكار أزلية لله ونماذج أو علل نمـوذجية للأشـياء. والصـورة الأرسطية هي توابع لها بوصـفـها نسخاً[5] وتصور الله على أنه غيرمتـحرك. وعلى أنه لا يعمل من خلال

---

(١) Nom. P. Suav. 28ff. De Sir Num. Vind. 18.

(٢) De Amin. Procr. 4ff.

(٣) وقارن محاورة طيماوس لأفلاطون De def. Orac. 32ff.. 77.
٣١ أ وب. و٣٤ب و ٣٥جـ حيث يختار أفلاطون عالماً واحداً.

(٤) Didask alikos, 164. 21 ff.

(٥) Didask. 163 - 4.

العلّة الفاعلة هو بالطبع تصور أرسطي الأصل رغم أن هناك عناصر في هذا التصور هي تطويرات للنظرية الأفلاطونية، وتغيير وضع الأفكار لتكون أفكاراً في ذهن الله، هي نظرية التقينا بها بالفعل عند الفيثاغورية المحدثة. ولقد استفاد «البينوس» أيضاً من الصعود المتدرج إلى الله من خلال الدرجات المختلفة للجمال، وهو صعود اقترحه أفلاطون في «محاورة المأدبة» في حين أن تصور نفس للعالم يرتبط بوضوح بمحاورة «طيماوس»[١]. وبهذا الانصهار للعناصر الأفلاطونية والأرسطية، فقد ساعد «ألبينوس» ـ مثل نومينوس في الفيثاغورية المحدثة ـ على تمهيد الطريق أمام الأفلاطونية المحدثة. وتفرقته بين العقل والنفس كانت خطوة مباشرة كذلك في طريق تفرقة الأفلاطونية المحدثة بين العقل والنفس. (في علم النفس والأخلاق عنده يجمع ألبينوس بين العناصر الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية. فقد وحّد مثلاً بين الإعداد الرواقي وبين المهارة في الجدل الأفلاطوني. مقدماً الغاية الأرسطية في مقابل المهارة في الجدل مميزاً بينه وبين الشهوة الأفلاطونية والجراءة والجسارة. ومستفيداً من الإنجاز الرواقي. ومعلناً أن غاية الأخلاق هي الغاية الأفلاطونية وهي التشبه بالله بقدر المستطاع. متابعاً الرواقية في جعلها نبل المشاعر هي أول الفضائل الأساسية وأفلاطون في جعل الانسجام هو الفضيلة العامة معارضاً «التبلد Apathy» الرواقي لصالح Metriopathy الأفلاطوني ـ الأرسطي. موقف انتقائي حقاً!).

[٤] يمكن أن نذكر أيضاً من بين فلاسفة الأفلاطونية المتوسطة أبوليوس Apuleius (حوالي عام ١٢٥ ميلادية) وأتيكوس Atticus (حوالي ١٧٦ ميلادية) . وكلسوس Celsus وماكسيموس من صور (حوالي ١٨٠ ميلادية). ويمثل أتيكوس التراث الأفلاطوني الأكثر اعتدالاً في مقابل النزعة الانتقائية على نحو ما لاحظناها عند «ألبينوس». ومن هنا فقد هاجم أرسطو لأنه تجاهل النعمة الإلهية، وقال بأزلية العالم، ولإنكاره الخلود، أو أنه لم يعبر عنه بوضوح. لكنه تأثر، فيما يبدو، بالنظرية الرواقية، عندما أكد المحايثة الإلهية، وشدد على كفاية الفضيلة، في مقابل النظرية المشائية التي تقول إن الخيرات المادية والخارجية ضرورية للسعادة. ومن الطبيعي أن يؤكد المثل الأفلاطونية لكنه ـ حسب

---

(١) Didask. 169, 26ff.

خصائص عصره ـ جعلها أفكاراً في ذهن الله. وبالإضافة إلى ذلك فقد وحَّد بين «الصانع» في محاورة «طيماوس» وبين مثال الخير، ونسب إلى المادة نفساً شريرة كمبدأ لها.

وقد اشتهر كلسوس .Celsus. بأنه خصم عنيد للمسيحية ونحن نعرف مضمون كتابه «القول الحق» (الذي كتبه حوالي عام ١٧٩ ميلادية) من خلال رد أورجين عليه[١]. وهو يؤكد التعالي المطلق لله. ولا يوافق أن يكون ما هو مادي من عمل الله. ولعبور الهوة بين الله والعالم وافق على وجود الشياطين، والملائكة ، والأبطال. والكون هو موضوع العناية الإلهية، وهذه العناية لا تعتبر الإنسان كما يعتقد المسيحيون ـ الحقيقة المركزية في الكون.

ونجد تأكيداً مماثلاً على التعالي الإلهي مع الموافقة على وجود شياطين وآلهة دنيا، وكذلك رد الشر إلى المادة، موجود في حالة ماكسيموس الصوري (حوالي عام ١٨٠ ميلادية) ويتحدث ماكسيموس عن رؤية الله المتعالي «إنك لا تراه رؤية كاملة إلا عندما يدعوك، في حياتك أو في مماتك، لكنك أثناء ذلك تلمح جمالاً لم تره عين قط، ولا يستطيع أن يصفه لسان. إذا ما تمزقت الحجب التي تخفي روعته وسناه، لكنك لا تجحده ولا تجدف عليه بأن تقدم صلوات عابثة من أجل أشياء أرضية تنتمي إلى عالم الصدفة، أو يمكن تحصيلها عن طريق الجهد البشري. أشياء لا يحتاج الشخص المحترم أن يصلي من أجلها، أما غير المحترم فلن يحصل عليها. إن الصلاة الوحيدة المستجابة هي الصلاة من أجل الخير، والسلام، والأمل في الموت»[٢]. أما الملائكة «فهم خدم للرب وعون للبشر. عشرة آلاف مضاعفة ثلاث مرات عددهم على الأرض المثمرة الخصبة، وزراء خالدون لزيوس .Zeus.»[٣].

(١) وقد ألَّف أوريجين كتاباً للرد عليه عنوانه «ضد كلسوس Contra Celsus» (المترجم).

(٢) Diss. 17, 11, : 11, 2 and 7.

(٣) Diss. 14, 8.

"الفصل الرابع والأربعون"

"الفلسفة اليهودية الهلنستية"

في مدينة الإسكندرية على وجه الخصوص كان أثر الفكر اليوناني على العقل اليهودي بارزًا للغاية، وإنْ كان تعقب مثل هذا الأثر يمكن أن يُرى في فلسطين ذاتها، كما هي الحال في النظرية التي أخذت بها فرقة الآسينين ..Essenes[(1)] (ذكرها يوسيفوس[(2)] لأول مرة وهو يصور فترة يوناثان الهاسموني[(3)] حوالي عام ١٦٠ ق.م)[(4)] التي تكشف عن سمات أورفية ـ فيثاغورية. إذ يؤكد الآسينيون، مثلاً، ثنائية واضحة بين النفس والبدن، ويقرنونها بالإيمان ـ لا فقط ببقاء النفس بعد الموت، بل أيضاً بوجودها السابق قبل الميلاد. ومن المحرم عندهم تقديم قرابين الدم، وتناول اللحم، وشرب الخمر، كما أضفوا أهمية كبرى على الإيمان بالملائكة، أو الموجودات المتوسطة. وفضلاً عن ذلك فهناك سمة بارزة ـ حتى إذا لم يبالغوا في التشديد عليها ـ هي أنه عندما حاول : «أنطيوخوس ابيفانس Antiochus Epiphanes»[(5)] صبغ يهود فلسطين بالصبغة الهيلينية كان يضع ثقته إلى

---

(١) فرقة يهودية قديمة تمركزت في منطقة البحر الميت (من ٢٠٠ق.م حتى ٢٠٠ ميلادية) عاش أعضاؤها حياة الزهد لا يأكلون اللحم، ولا يجمعون المال، ويعتبرون العبادة غاية في حد ذاتها، ويعتقدون أن يوم الدينونة على وشك الحدوث. ويعتقد البعض أن يوحنا المعمدان كان أحد أعضاء هذه الجماعة وأنه تلقى عنهم وعاش بينهم (المترجم).

(٢) يوسيفوس Jose phus (فلافيوس) ـ (٣٧ ـ ١٠٠م) مؤرخ يهودي وقائد وفريسي. اشترك في الثورة اليهودية ضد الرومان عام ٦٦ وتمَّ أسره، لكن أفرج عنه عندما تنبأ أن فسبازيان سيكون امبراطوراً. حصل على المواطنة الرومانية، وهو مؤلف كتاب «تاريخ الحرب اليهودية». وكتاب «العصور اليهودية القديمة». وهو عبارة عن تاريخ اليهود منذ بدء الخليقة حتى عام ٦٦م (المترجم).

(٣) الهاسموني ..Hasmonean نسبة إلى سلالة يهودية أنشأها المكابيون Maccabees وترجع التسمية إلى الجد الأول Hasmon (المترجم).

(٤) Ant. Jud. 13 . 5,9.

(٥) أنطيوخس الرابع (ابيفانس = الظاهر) ملك سوريا ١٧٥ ـ ١٦٣ق.م حاول القضاء على اليهودية، وصبغ بلاد اليهود بالصبغة الهيلنية مما أفضى إلى ثورة المكابيين (المترجم).

حد ما في مساعدة اليهود أنفسهم. رغم أنه لقي معارضة مستميتة من جانب المتمسكين أكثر بالتراث، فناصروا بعزم وتصميم تراث آبائهم، وكان من الطبيعي أن يصبحوا أعداء ألداء لسوء الاستخدام الأخلاقي الذي اعتبروه مصاحباً للهيلينية.غير أن الإسكندرية تلك المدينة العالمية العظيمة التي وضعت الحدود للشرق والغرب، أصبحت المركز الحقيقي للفلسفة اليهودية الهلنستية التي وصلت إلى الذروة في فكر «فيلو ..Philo». لقد كان من الطبيعي أن يكون اليهود خارج موطنهم الأصلي عرضة أكثر لقبول المؤثرات اليونانية، ولقد ظهر ذلك بدرجة كبيرة في محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية واللاهوت اليهودي، تلك المحاولة التي أدت من ناحية إلى انتقاء تلك العناصر من الفكر اليوناني التي تنسجم أفضل مع الديانة اليهودية. كما أدت من ناحية أخرى، إلى استخدام التعبير المجازي في الكتابات اليهودية المقدسة، وتأويلها بتلك الطريقة التي تنسجم مع الفكر اليوناني، وهكذا وجدنا اليهود يؤكدون أن الفلاسفة اليونانيين العظام مدينون للكتابات اليهودية المقدسة بأفكارهم الرئيسية. وهذه الفكرة ، بالطبع، ليس لها أساس تاريخي فيما يتعلق بأفلاطون مثلاً، وإنما هي حالة عَرَضية تدل على النزعات التلفيقية التي ظهرت عند يهود الامبراطورية الذين اصطبغوا بصبغة هيلينية[(١)].

الشخصية الرئيسية في الفلسفة اليهودية الهلنستية هو «فيلو السكندري» الذي ولد حوالي ٢٥ق.م وتوفي بعد عام ٤٠ ميلادية بقليل، وهو العام الذي كان فيه في روما سفيراً عن يهود الإسكندرية إلى الامبراطور «جايوس ..Gaius»[(٢)]. ولدينا عدد كبير من مؤلفاته، رغم أن بعضها قد فُقد[(٣)].

كان فيلو ممتلئاً حماسًا وإعجاباً بفلاسفة اليونان لذلك نراه يؤكد أن نفس الحقيقة إنما نجدها في الفلسفة اليونانية وفي التراث اليهودي بما فيه من كتب مقدسة. وعلى حين أنه كان يؤمن بأن الفلاسفة استفادوا من الكتابات المقدسة، فإنه لم يتردد في الوقت ذاته في

---

(١) أهملنا النظر في السؤال عن الأثر الذي مارسه الفكر اليوناني على الكتابات اليهودية المنحولة، بل حتى على كتب معينة من العهد القديم.

(٢) في رواية أخرى أنه الامبراطور «كاليجولا» ليشكو سوء معاملة اليهود في الإسكندرية (المترجم).

(٣) قارن Euseb في كتابه Itist .Eccles جـ٢، ص ١٨ والإشارة إلى المراجع بالنسبة لمؤلفات فيلو سوف أحيل إلى طبعه Leopold Cohen برلين (Cohen and Ritten Vol. 6).

تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزياً كلما اعتقد أن ذلك ضروري. ولهذا نجده يذهب في كتابه «في العناية الإلهية» ، أنه لا يمكن أن يقال عن الله أنه يتحرك بالمعنى الصحيح، طالما أن الله ليس جسماً بأي معنى؛ ولذلك فإن علينا أن نعترف بوجود معنيين في الفقرات التشبيهية في الكتابات المقدسة، معنى أعلى غير تشبيهي، ومعنى أدنى تشبيهي يناسب الناس العاديين. وربما افترضنا أن هذا الكتاب تأويل مجازي، وهو يدور حول المعاني «العليا»، إذا ما دفعناها إلى الأمام بقدر كاف فإنها تؤدي إلى إنكار ضرورة أن نراعي مراعاة حرفية القواعد الرسمية للقانون، على الأقل بالنسبة لأولئك الذين يستطيعون أن يميزوا المعنى الأعلى. غير أن ذلك لا يسمح به فيلو. فالنفس فوق البدن، ومع ذلك فالبدن جزء من الإنسان. وعلى الرغم من أن المعنى المجازي هو أعلى من الحرفي، فليس من حقنا ازدراد المعنى الحرفي ـ بل على العكس لابد لنا أن نهتم بهما معاً: الحرف والروح. ومن ثم فإنه لا يقصد هدم أو تعليق التراث اليهودي التقليدي بل بالأحرى التوفيق بينه وبين الفلسفة مع الاحتفاظ في الوقت ذاته بمراعاة القانون والاحتفاظ به دون أن يمس[1].

الله شخص كما يعلّمنا اللاهوت اليهودي، لكنه في الوقت ذاته هو الوجود الخالص وهو بسيط على نحو مطلق وحر مكتف بذاته[2]. وبهذا لا يشغل مكاناً أو حيزاً وإنما هو بالأحرى يحتوي على جميع الأشياء داخل ذاته[3]. ومع ذلك فهو متعال ومفارق على نحو مطلق، بل إنه ليتجاوز حتى فكرة الخير. وفكرة الجمال «يتجاوز الخير نفسه والشر ذاته»[4]. ويصل الإنسان إلى الله لا من خلال الفهم العلمي «فلكي نفهم الله، لابد لنا أولاً أن نصبح آلهة، وهو مستحيل..»[5] إلا أن الله في الحدس المباشر[6] يصبح وجوداً لا يمكن وصفه، وجوداً يعلو على الفكر، ولا يمكن بلوغه إلا عن طريق الجذب الصوفي أو الحدس. ونحن نرى كيف تأثر «فيلو» بالنزعة السائدة المعاصرة التي تُعلي من شأن التعالي الإلهي ـ

(١) CF Dr migrat. Abrah. 16, 92.

(٢) CF. De Post. Caini. 48, 167. leg. Alleg. 2, 1, 2 F. De Mutat. nom. 4. 27.

(٣) De conf. ling. 27. 136. De Somnis. I, 11, 63 .

(٤) De Opif. Mundi. 2,8.

(٥) Frag. a, 654.

(٦) Leg. Alleg. 3, 61, 175.

رغم أنه ينبغي أن لا ننسى أن تعالى الوجود الإلهي قد يتأكد بوضوح في اللاهوت اليهودي: لاهوت النصوص الدينية، حتى إذا لم يعبّر عنه صراحة في المصطلحات الفلسفية.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا التمسك بالتعالي الإلهي، وبرفعة الله فوق كل شيء مادي، ـ كما حدث بعد ذلك ـ عند «ألبينوس» مثلاً من الأفلاطونية المتوسطة، و«نومينوس» من الفيثاغورية المحدثة من الطبيعي أن يؤدي إلى تصور الموجوات المتوسطة، حتى نعبر الهوة بين الله نفسه والعالم المادي. وأعلى هذه الموجودات المتوسطة هو «اللوجوس ..Logos أو النوس ..Nous» وهو يتحدث عن اللوجوس على أنه أول خلق لله.. الموجود المبجل المخلوق من شيء أعظم [1]. واللوجوس عند فيلو هو بالقطع أدنى من الله، ولابد أن يوضع في مرتبة الممكن. وهي تشمل أشياء أخرى كثيرة إلى جانب اللوجوس حتى ولو كان للأخير الأولوية. وتصور «فيلو» للوجوس يتحد ـ إذن ـ مع معتقد اللوجوس كما يؤكده اللاهوت المسيحي، حتى ولو كان قد أثّر في المفكرين المسيحيين الأوائل. والواقع أن اللوجوس يُتصور أحيانًا فيما يبدو على أنه وجه لله، لكن حتى في هذه الحالة لابد أن تكون هناك تفرقة واضحة بين فكرة اللوجوس المسيحية وفكرة اللوجوس عند فيلو. ولقد قيل بحق إن «فيلو» كان يتأرجح بين «الملكانية Monarchianism» [2]، و«الاريانية.. Arianism» [3]، لكنه لم يعتنق أبداً مذهب الأثناسيوسية Athanasionism [4]. بشرط أن تُفهم، بالطبع، عقيدة «فيلو» على أنها لا تشير أبداً إلى إنسان تاريخي، لقد وضعت المثل

(١) Leg. Alleg. 3, 61, 175.

(٢) الملكانية ..Monarchianism مذهب في المعتقد المسيحي يتعلق بعقيدة التثليث ، وهو يؤكد وحدة الله بلا تفرقة ولا تمييز، وهي عقيدة كانت شائعة في بداية القرن الثالث الميلادي. ولقد كانت الكنيسة الملكانية الرسمية هي التي لها الغلبة في سوريا (المترجم).

(٣) الاريانية Arianism نسبة إلى الكاهن السكندري آريوس Arius (٢٥٠ ـ ٣٣٦م) الذي ذهب إلى أن الابن (المسيح) خلقه الأب (الله) من عدم، فلا هو من نفس الجوهر، ولا هو مساو له في الأزل. أدانه مجمع نيقيا عام ٣٢٥م واتهمه بالهرطقة، ثم أدانه مرة أخرى مجمع القسطنطينيّة عام ٣٨١م (المترجم).

(٤) الأثناسيوسية Athanasianism نسبة إلى القديس اثناسيوس أسقف الإسكندرية، وهو لاهوتي يوناني (٢٩٦ ـ ٣٧٣م) عارض الأريانية بشدة، وساعد في حركة الزهد في مصر، وأدخل نظام الرهبنة في مصر الذي انتقل إلى الغرب (المترجم).

الأفلاطونية في اللوجوس لدرجة أن اللوجوس أصبح المكان الذي يوجد فيه العالم المثالي[1]. وأصبح «فيلو» بهذا التصور متفقاً مع الفيثاغورية المحدثة التي وضعت المثل في النوس Nous.. (ولقد تأثر نومينوس بفلسفة فيلو). وبصفة عامة لقد تحدث فيلو ـ ببساطة ـ عن «اللوجوس» رغم أنه ميّز بين وجهين أو وظيفتين للوجوس: يعتمد الأول على عالم الأفكار (المثل) اللامادي؛ في حين أن الثاني يعتمد على الأشياء المرئية في هذا العالم من حيث إنها نسخ من الأفكار اللامادية[2]. وهذه القسمة للوجوس تناظر الرؤية في الإنسان بين ملكة العقل ذاتها وبين الكلمة المنطوقة، التي تنبع من العقل الحر كما ينبع النهر من منبعه. ويوجد مثال على المجاز عند«فيلو»، فواقعة أنه اكتشف الرمز في هذا اللوجوس ثنائي الوجهين في الرداء المزدوج الذي كان يرتديه الحبرالأعظم عند اليهود. فاللوجوس هو وسيلة الله لتكوين العالم. ولقد وجد «فيلو» إشارة إلى ذلك في كلمات سفر التكوين «وخلق الله الإنسان على صورته»[3].

علينا أن نلاحظ أن العهد القديم يذكر ملاك الرب عندما يصف التجليات الإلهية، ويوحد «فيلو» بين الملاك وبين اللوجوس. تماماً مثلما يذكر ملائكة متعددين ويوحد بينهم وبين القوى (انظر فيما بعد). وهذا اللوجوس هو جوهر لا مادي، هو الكلمة اللامادية أو صوت الله. لكن بمقدار ما نتصوره متميزاً عن الله، فإنه يكون تابعاً لله، أو آلة أو وسيلة في يد الله. لقد استفاد «فيلو» ليس فقط من تصور الحكمة الإلهية كما هي موجودة في «كتب الحكمة» بل أيضاً من النموذج الأفلاطوني (فاللوجوس هو صورة وظل الله. وهو في ذاته نموذج الخلق) ـ والموضوعات الرواقية (اللوجوس هو المحايث، وهو في الوقت نفسه المفارق، مبدأ القانون في العالم، والرابطة المنظمة للمخلوقات) غير أن التصور العام هو فيما يبدو تصور السلّم الهابط للوجود. وبعبارة أخرى، بمقدار ما يتميز حقًا عن الألوهية المطلقة ـ عن «يهوه» ـ يكون وجوداً تابعًا ومتوسطًا، من خلاله يعبر الله عن نفسه وعن أعماله: فهو ليس كلمة الأب التي هي من نفس جوهره. أو الشخص الثاني في الثالوث

---

(1) De Opif. Mundi. 4. 17ff.

(2) Quod Deus sit immut. 7, 34. CF De Vita Mos. 2 (3). 13, 127.

(3) De Opif. Mundi. 6, 25.

المقدس. إن فلسفة «فيلو» من زاوية اللوجوس ـ تشبه الأفلاطونية المحدثة أكثر من التثليث المسيحي[(١)].

هناك قوى أخرى إلى جانب اللوجوس أو الموجودات المتوسطة التابعة لله. وذلك مثل الشعور ومثل التوسل، والقدرة على الاحتمال (وهي أحياناً تسمى الشجاعة والقوة). والفطنة أو بُعْد النظر وإصدار الأمر... الخ. لكن كما أن فيلو كان يتأرجح بين تصور اللوجوس على أنه وجه لله، وتصوره على أنه موجود مستقل، فإنه يتأرجح كذلك بين تصور القوى الأخرى على أنها صفات أو قوى لله. وهي مناظرة للمُثل (أعني بوصفها وظائف عاملة للمثل) ويتصورها على أنها موجودات مستقلة نسبياً. وهي كلها يشملها اللوجوس فيما يبدو، إلا أن ذلك لا يساعد كثيراً في الإجابة عن السؤال هل لها شخصية أم لا؟ إذا كان اللوجوس يتصور على أنه وجه لله، فإن القوى عندئذ ستكون صفات أو أفكاراً لله. على حين أننا إذا ما تصورنا «اللوجوس» على أنه موجود مستقل نسبياً، تابع لله، فإن القوى عندئذ يمكن أن تكون موجودات أو قوى صغرى تابعة لله[(٢)]، إلا أنه لا يبدو أن «فيلو» قد وصل قط إلى حسم أو قرار واضح في هذه المسألة. وهكذا يكون في استطاعة دكتور «ريختر» أن يقول إن «فيلو» يتأرجح بين تصورين : «النظير أو الشبيه» الذي يتكرر كثيراً في الكنيسة المسيحية مثل مذهب المكابيين، والأريانيين، لكن نظرية مماثلة لنظرية الأثناسيين» غريبة عليه تماماً ولابد أن تتعارض مع وعيه الديني والفلسفي في وقت واحد»[(٣)]. وفضلاً عن ذلك لا يتطلب الأمر تفكيراً كبيراً لكي نتعرف على أن فلسفة فيلو لا يمكن أن توافق أبداً على النظرية المسيحية عن «التجسيد» على الأقل إذا ما ظل مذهب فيلو متسقاً ذاتياً ـ لأنه يضع تشديداً كبيراً على العلو أو المفارقة الإلهية ويستبعد تماماً «الاتصال» المباشر مع المادة. والواقع أنه من الصواب تماماً أن المسيحية ذاتها متمسكة

---

(١) انظر في هذا الموضوع:

Jules Lebreton, S. J. Histoire du Dogme de la Trinitel (Beauchesne 1910).

(٢) هي أعداد كبيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الأوامر.

(٣) Veb - p. p. 577.

بالتعالي الإلهي وأن التجسيد سر من أسرارها؛ إلا أن روح الموقف المسيحي، من ناحية أخرى، تجاه المادة ليس هو نفسه موقف الفلسفات الأفلاطونية المحدثة أو فلسفة فيلو.

ويؤكد فيلو ـ متأثرًا بالأفلاطونية ـ الثنائية الحادة بين النفس والبدن، أو بين العناصر الحسية والعقلية في الإنسان؛ ويصرّ على أن الإنسان لابد أن يحرر نفسه من سيطرة الحس[1]. فالفضيلة هي الخير الحق الوحيد، أما بالنسبة للانفعالات الطاغية فإن علينا أن نستهدف الأباثيا ..Apathy «[تبلد الشعور]. لكن على الرغم من أن «فيلو» قد تأثر بالتعاليم الأخلاقية الرواقية والكلبية، فقد شدد على أهمية الثقة بالله، أكثر من الثقة بالنفس. علينا إذن السعي إلى الفضيلة، ومهمة الإنسان هي الوصول إلى أعظم تشبه ممكن بالله[2]. وتلك مهمة باطنية وكذلك الحياة العامة محبطة بسبب تفسيرها اللاهي، في حين أن العلم هو وحده الذي ينبغي السعي إليه بمقدار ما يكون عوناً لحياة الروح الداخلية. وهناك مراحل في هذا التطور فهناك فوق المعرفة التصورية لله توجد مرتبة الحكمة السماوية أو الحدس المباشر للألوهية التي لا يمكن وصفها. وهكذا تصبح الحالة السلبية للجذب أعلى مرحلة في حياة الروح على الأرض على نحو ما ستكون فيما بعد في فلسفة الأفلاطونية المحدثة[3].

على الرغم من أن تأثير «فيلو» في الفكر المسيحي المبكر قد بولغ فيه بغير شك[4]. فإن علينا أن نعترف أن «الفيلونية» قد ساعدت في تمهيد الطريق أمام الأفلاطونية المحدثة من خلال تمسكها بالتعالي الكامل لله، ووجود موجودات متوسطة. وصعود النفس إلى الله الذي يصل إلى الذروة في الجذب الصوفي.

(١) E. g. De somn. 123. 149.

(٢) De Opif. Mundi, 50. 144. De Human , 23, 168.

(٣) CF. Quis. rer. div. her. 1468ff. De Gigont, U 252f.

(٤) من المرجح أن طريقة أوريجين الرمزية ترجع إلى فيلو إلى حد كبير.



"الفصل الخامس والأربعون"

"أفلوطين والأفلاطونية المحدثة"

أولاً: حياة أفلوطين

مسقط رأس أفلوطين غير مؤكد، طالماأن يومابيوس يقول إنه «ليقون ..Lycon» بينما يقول «سويداس» إنه «ليقوبوليس». وعلى أية حال فقد ولد في مصر حوالي عام ٢٠٣ أو ٢٠٤م (ويقول فرفريوس: إن سنة ميلاده هي ٢٠٥/ ٢٠٦) ويقول لنا فرفريوس أن أفلوطين واظب على سماع محاضرات أساتذة مختلفين في الإسكندرية، لكنه لم يجد ما يبحث عنه حتى اهتدى وهو في سن الثامنة والعشرين إلى «أمونيوس ساكاس» وظل تلميذاً له حتى عام ٢٤٢ عندما صاحب الحملة التي كان الامبراطور جورديان يعدّها ضد الفرس ـ حتى يتعرف على الفلسفة الفارسية؛ غير أن الحملة انتهت نهاية مؤسفة باغتيال الامبراطور في العراق، وفرّ أفلوطين إلى روما وهو في الأربعين من عمره. وافتتح مدرسة في روما واستمتع بصحبة علية القوم في المدينة وعلى رأسهم الامبراطور جالينوس وزوجته. ولقد تراءى لأفلوطين أن يؤسس مدينة «بلاتونوبليس» (أي مدينة أفلاطون) في كامبانيا ـ تكون تحققًا عينياً لجمهورية أفلاطون ـ ويبدو أنه حصل على موافقة الامبراطور، غير أن الامبراطور ـ لسبب أو لآخر ـ سحب موافقته بعد قليل وهكذا فشل المشروع.

عندما كان أفلوطين في الستين من عمره كان لديه تلميذ شهير هو «فرفريوس» الذي كتب بعد ذلك حياة أستاذه الذي كان معجباً به أشد الإعجاب[1] ولقد كان «فرفريوس» هو الذي قام بترتيب كتابات أفلوطين في شكل نسقي، وقسّمها إلى ستة كتب، تحتوي كل منها على تسعة فصول، ومن هنا سميت «بالتساعيات» التي تشكل أعمال أفلوطين. وعلى الرغم من أنه يقال إنه كان للفيلسوف أسلوب شفهي جميل وفصيح فقد كانت كتاباته إلى حد ما صعبة، ولا يقلل من هذه الصعوبة القول بأن ضعف بصره منعه من تصحيح

---

(١) Eunap. Vit. Soph. 6. Porph., Isag., 12 b Suid.

المسودات. ومن هنا فلم يكن عمل فرفريوس سهلاً لا سيما وأنه عمل على المحافظة على أسلوب المؤلف، فقد كانت بحوث أفلوطين على الدوام مصدر صعوبة عند الناشرين المتأخرين.

وكثيراً ما كان الناس يلجأون إلى أفلوطين في روما من أجل النصيحة، وهكذا مارس وظيفة «المرشد الروحي» وفضلاً عن ذلك فقد كان يأوي في بيته الأطفال اليتامى، ويقوم بالإشراف والوصاية عليهم، وهذا مثال على لطفه وكرمه وحسن معشره. ولهذا كان له أصدقاء كثيرون ولم يكن له أعداء. وعلى الرغم من أن حياته الشخصية كانت حياة زهد، فقد كانت شخصيته لطيفة ومحبوبة. ويقال إنه كان إلى حد ما عصبياً وحيياً، وهي حقيقة تتجلى في محاضراته. كما كانت حياته الروحية عميقة، ويروي فرفريوس أن أستاذه مرَّ بتجربة الاتحاد الصوفي بالله أربع مرات في السنوات الست الذي كان له تلميذاً فيها[1]. ولم يكن أفلوطين يتمتع بصحة قوية؛ وكان لهذا العجز نهاية قاتلة عام ٢٦٩/ ٢٧٠م عندما توفي في منزل ريفي «في كمبانيا»؛ وكان فرفريوس في ذلك الوقت في صقلية التي ذهب إليها بناء على نصيحة أفلوطين لعلاج حالة الاكتئاب والإحباط التي كان يعاني منها. وقد وصل «أوطيخس» وهو طبيب إسكندراني، بيوتيولي، في الوقت المناسب ليسمع آخر كلمات الفيلسوف المختصر: «ها أنتذا ترى أنني انتظرتك قبل أن يغادرني الجانب الإلهي ليتحد مع ما هو إلهي في الكون».

وعلى الرغم من أن أفلوطين هاجم الغنوصية ، فإنه لزم الصمت بخصوص المسيحية التى لابد أن يكون قد عرفها إلى حد ما. لكنه رغم ذلك لم يصبح مسيحياً قط لقد كان شاهداً ثابت العزم على المثل العليا الأخلاقية والروحية. ليس في كتاباته فحسب بل أيضاً في حياته الخاصة، ولقد كانت مثاليته الروحية في الفلسفة هي التي مكنته من أن يمارس مثل هذا التأثير على الأستاذ اللاتيني العظيم: القديس أوغسطين.

ثانياً: مذهب أفلوطين

الله مفارق على نحو مطلق فهو الواحد الذي يجاوز كل فكر، وكل وجود، ولا يمكن

---

(١) Plotini Vita, 23, 138.

وصفه ولا الإحاطة به[١]. ولا يمكن أن تُحمل الماهية، ولا الوجود، ولا الحياة على الواحد؛ وهو بالطبع ليس أقل من أيٍّ من هذه الموجودات، وإنما هو أعظم منها[٢]. ولا يمكن للواحد أن يتوحد مع مجموع الأشياء الفردية، بسبب أن هذه الأشياء الفردية تتطلب مصدرًا أو مبدأ، ولابد لهذا المبدأ أن يتميز عنها وأن يسبقها منطقياً. (وربما قلنا إنه مهما زدت من عدد الأشياء الحادثة أو العارضة، فإنك لن تستطيع أن تصل إلى الوجود الضروري). وفضلاً عن ذلك فإذا ما اتحد الواحد مع كل شيء فردي مأخوذاً على حدة، فإن كل شيء عندئذ سيتحد مع كل شيء آخر، وسوف تكون التفرقة التي هي حقيقة واضحة مجرد وهم. «وهكذا فإن الواحد لا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً، وإنما هو سابق على جميع الموجودات»[٣]. ومن ثم فالواحد عند أفلوطين ليس هو الواحد عند بارمنيدس، مبدأ واحد، وإنما هو الواحد الذي سبق أن رأينا الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المتوسطة يؤكدان علوّه وتجاوزه. والواقع أنه كما ذهب «ألبينوس» حين وضع الإله فوق العقل وجعل إلهاً فوق السماوات متميزاً عن الإله في السموات. وكما ذهب «نومينوس» فوضع الإله الأول فوق الصانع. وكما ذهب «فيلو» إلى أن الله يقع فوق القوى التي تشكل العالم. كذلك ذهب أفلوطين إلى أن الإله المطلق هو الواحد الذي يجاوز الوجود[٤]. غير أن ذلك لا يعني أن الواحد ليس عدماً أو لا وجود، بل يعني بالأحرى أن الواحد - يتعالى على أي وجود نصادفه في خبرتنا. بصفة الوجود مستمد من موضوعات التجربة أما الواحد فهو يعلو على جميع هذه الموضوعات، وبالتالي يعلو أيضاً على التصور الذي يقوم على هذه الموضوعات.

مادام الله واحداً دون أي تعدد أو قسمة فلا يمكن أن يكون في الواحد ثنائية الجوهر والعرض، وبالتالي فإن أفلوطين لا يريد أن ينسب إلى الله أية صفات إيجابية. فلا ينبغي أن نقول إن الواحد هو «كذا» و«ليس كذا». لأننا لو قلنا شيئاً كهذا فإننا بذلك نحدّه، ونجعله شيئاً جزئياً، بينما هو في الواقع يجاوز جميع الأشياء التي يمكن أن تحده بمثل هذا الحمل

(١) Enn, 5. 4. I (516b - c).

(٢) Enn, 3, 8, 9 (352 b).

(٣) Enn, 3. 8. 8 (251 d).

(٤) CF. Rep 509 b 9.

وهكذا بالنسبة لجميع الأشياء معاً[1]. ومع ذلك فإن الخير يمكن أن يُحمل على الواحد. شريطة أن لا يُحمل على أنه صفة ملازمة متأصلة؛ وبالتالي فالله هو الخير بدلاً من أن يوصف بأنه «خيِّر»[2]. وفضلاً عن ذلك فليس من المشروع أن نصف الواحد بأنه فكر، ولا بأنه إرادة، ولا بأنه نشاط. ولا نصفه بأنه فكر لأن الفكر يتضمن تفرقة بين المفكر وموضوع تفكيره[3]. ولا بأنه إرادة طالما أن ذلك أيضاً يتضمن تفرقة؛ ولا بأنه نشاط لأن ذلك يعني أن هناك تمييزاً بين الفاعل والموضوع الذي يعمل فيه؛ الله هو الواحد فوق جميع التمييزات أياً كانت، إنه حتى لا يستطيع أن يميز نفسه عن ذاته؛ ومن ثم فهو يتجاوز الوعي الذاتي. إن أفلوطين يسمح كما رأينا، بأن يوصف الله بالوحدة والخير (بمعنى أن الله هو الواحد وهو الخير). ومع ذلك فهو يشدد على واقعة أنه حتى هذه المحمولات غير كافية، وهي لا يمكن أن تنطبق على الله إلا على سبيل التشبيه. لأن الوحدة تعني إنكار الكثرة، والخير يعبر عن الأثر في شيء آخر. وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الواحد ـ رغم أن الله يجاوز الوجود حقاً، فإنه الواحد الذي لا يمكن أن ينقسم، الثابت الذي لا يتغير، الأزلي بلا ماضٍ ولا مستقبلٍ، الهوية الذاتية الدائمة.

والله ـ من هذا المنظور ـ هو المبدأ المطلق، فكيف يفسر أفلوطين كثرة الأشياء المتناهية..؟ لا يمكن لله أن يمدّ نفسه بالأشياء المتناهية رغم أنها جزء منه، ولا أن يخلق العالم بفعل حر من إرادته، ما دام الخلق نشاطاً. وليس ثمة ما يبرر أن ننسب النشاط إلى الله. وأن نفسد بالتالي ثباته وعدم تغيره. ومنَ ثم فإن أفلوطين يلجأ إلى مجاز «الفيض» لكن على الرغم من أنه يستفيد من ألفاظ مجازية مثل الجري والانسحاب، فإن أفلوطين يرفض صراحة أن يصبح الله بأية طريقة أقل من خلال عملية الفيض: بل إن الله يظل كما هو دون أن يمس أو يتحرك أو يحدّه شيء؛ والفعل الخلاق الحر، لابد أن يعني أن الله يخرج من حالة سكون الاحتواء الذاتي، وهذا ما لا يوافق عليه أفلوطين. ومن ثم فهو يؤكد أن العالم ينبثق عن الله أو يصدر عن الله عن طريق الضرورة. فهناك مبدأ الضرورة الذي يقضي بأن الأقل

(١) Enn, 6, 8, 9 (743 e).

(٢) Enn, 6, 7, 37 .

(٣) Enn, 3, 8, 8 (351 C).

كمالاً لابد أن يصدر عن الأكثر كمالاً. وهو مبدأ لابد أن تأخذ به الطبيعة، بحيث تجعل ما هو مباشر تابعاً لها، يفض نفسه، كما تفض البذرة نفسها، وتسير العملية من مصدر لا ينقسم أو مبدأ إلى ناتج في عالم الحس. غير أن المبدأ السابق يظل دائماً المكان الخاص به، والوجود التالي الذي يحدثه إنما ينتج عن قوة كامنة فيه لا يمكن وصفها، وهي الموجودة في المبدأ السابق. وليس من المناسب أن يُبقي هذه القوة ساكنة عن طريق الغيرة أو الأنانية[1].

(ولقد استخدم أفلوطين أيضاً المجاز مشبهاً الواحد بالشمس التي تشع نورها دون أن ينقص منها هي نفسها شيئاً؛ كما يستخدم كذلك مقارنة المرآة، طالما أن الموضوع الذي يظهر في المرآة مضاعفاً، ومع ذلك دون أن يعاني هو نفسه أي تغير أو نقص).

ولذلك فلابد أن نكون على حذر إذا ما أردنا أن نقول إن عملية الفيض أو الصدور عند أفلوطين تتسم في طابعها بسمة وحدة الوجود. فمن الصواب تماماً أن العالم عند أفلوطين صادر عن الله بطبيعة ضرورية ثانية. وأنه رفض الخلق الحر من عدم .Ex Nihilo. لكن علينا أن نتذكر أيضاً أن المبدأ السابق عنده «يظل في مكانه» دون أن ينقص ودون أن يتلوث، ويعلو باستمرار على الوجود التابع أو الثانوي. وسوف يظهر حقيقة المادة على أنه ـ على حين أن أفلوطين رفض الخلق من العدم على أساس أن ذلك سوف يتضمن تغيراً في الله ـ فقد رفض كذلك شق قنوات وحدة الوجود الذاتية لله في المخلوقات الفردية. وبعبارة أخرى لقد حاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين خَلْق التأليه من ناحية، ونظرية وحدة الوجود الكاملة والنظرية الواحدية من ناحية أخرى. وربما اعتقدنا ـ بحق ـ (طالما أنه لا توجد في الموضوع ثنائية مطلقة). أنه ليس ثمة حلول وسطى ممكنة.. إلا أنه ليس ثمة مبرر لأن نقول عن أفلوطين إنه من أتباع وحدة الوجود بلا تحفظ.

---

(1) Enn. 4, 8, 6 (474 b - c).

القول بأن المبدأ السابق لا يبقى ساكناً من خلال الغيرة هو صدى لعبارات أفلاطون في محاورة «طيماوس». ومقارنة أفلوطين الواحد أو الخير بالشمس هو تطوير للمقارنة التي قدمها أفلاطون بالفعل في محاورة «الجمهورية». النظر إلى الله على أنه النور غير الخلاق وإلى المخلوقات على أنها أنوار مشاركة. تنظم بطريقة هيراركية (تصاعدية) طبقاً لدرجتها في الضياء أو السطوع، الذي نجده عند بعض الفلاسفة المسيحيين آتياً من الأفلاطونية المحدثة.

الفيض الأول من الواحد هو الفكر أو العقل الذي يدرك عن طريق الحدس أو الفهم المباشر وهو موضوع ذو وجهين (أ) الواحد. (ب) ذاته. وفي العقل أو النوس Nous توجد الأفكار (المثل) لا أفكار الفئات فحسب، بل أفكار الأفراد أيضاً[(١)]. رغم أن كثرة الأفراد كلها متضمنة بطريقة لا تنقسم في النوس. و«النوس» هو نفسه الصانع الأفلاطوني في محاورة «طيماوس». ويستخدم أفلوطين عبارة عن الواحد. موحّدًا لفظ ما يعقل مع النوس ومع الصانع أن النوس هو نفسه ما يعقل[(٢)] فتلك نقطة يصر عليها أفلوطين في معارضة لونجينوس ..Longinus[(٣)] الذي جعل الأفكار خارج «النوس» ومنفصلة عنه، ولجأ إلى محاورة «طيماوس» لأفلاطون التي صوّر فيها أفلاطون المُثل على أنها منفصلة ومتميزة عن الصانع. (ولقد اعتنق فرفريوس نفس موقف «لونجينوس» حتى أقنعه أفلوطين بتغيير رأيه). وهكذا تظهر الكثرة في النوس لأول مرة، طالما أن الواحد فوق كل كثرة، بل حتى فوق التمييز بين الواحد والكثير. ومع ذلك فلا ينبغي أن تُفهم التفرقة في النوس على نحو مطلق لأن النوس واحد وهو هو نفسه الذي يكون واحداً وكثيراً. والصانع عند أفلاطون والمحرك الأول عند أرسطو يتحدان في النوس عند أفلوطين ـ والنوس أزلي ويجاوز الزمان وحالة وجوده في الغبطة ليست حالة مكتسبة، وإنما هي حيازة أزلية، ومن ثم فالنوس يتمتع بالأزل، أما الزمان فهو محاكاة ممسوخة له[(٤)]. أما في حالة النفس فموضوعاتها تتوالى: الآن موضوعها سقراط، وبعد ذلك حصان، ثم شيء ثالث، أما النوس فهو يعرف الأشياء جميعاً. إذ ليس له ماض ولا مستقبل، بل يرى الأشياء في حاضر أزلي.

ومن النوس الذي هو الجمال تصدر النفس، وهي تناظر نفس العالم (النفس الكلية) في محاورة «طيماوس»؛ ونفس العالم هذه لا يمكن أن تنقسم وليست مادية. وإنما هي تشكل همزة الوصل بين العالم الحسي وعالم ما فوق الحس. وهي من ثم لا تنظر فحسب إلى أعلى نحو النوس، بل أيضاً إلى أسفل نحو عالم الطبيعة. وعلى حين أن أفلاطون لم

---

(١) Enn. 5. 7. 1 FF.

(٢) Enn. 5. 9. 9.

(٣) فيلسوف يوناني (٢١٣ ـ ٢٧٣م) كان تلميذاً لأمونيوس ساكاس في الإسكندرية أي أنه كان أفلاطونيًا محدثاً. لم تبق لنا من مؤلفاته إلا شذرات قليلة تنسب إليه رسالة « في الجليل» (المترجم).

(٤) Enn. 5. 1. 4 (485 b).

يضع سوى نفس واحدة للعالم فحسب هي نفس العالم (النفس الكلية الشاملة)، فإن أفلوطين يضع نفسين: نفس علوية، ونفس سفلية، الأولى تقترب من النوس، وليست على علاقة مباشرة بالعالم المادي. أما الثانية فهي النفس الحقيقية لعالم الظواهر. وهذه النفس الثانية يسميها أفلوطين الطبيعة[(١)]. وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن عالم الظواهر مدين بكل ما يملك من حقيقة إلى مشاركته في المثل (أو الأفكار) الموجودة في داخل النوس، فإن هذه المثل والأفكار لا تعمل في العالم الحسي وليس لها به صلة مباشرة. ولهذا فإن أفلوطين يضع انعكاسات المثل في نفس العالم (أو النفس الكلية) ويسميها الانعكاسات . ثم يقول إنها موجودة داخل النوس. ومن الواضح أنه ها هنا يتبنى النظرية الرواقية. ولكي يتناسب هذا التصور مع تفرقته بين نفسين للعالم فإنه يفرق أبعد من ذلك بين النفس التي تشملها النفس العليا، وبين النفس المشتقة التي تشملها النفس السفلى[(٢)].

تصدر الأنفس البشرية الفردية من نفس العالم (النفس الكلية) وهي مثل النفس الكلية تنقسم انقساماً فرعياً إلى عنصرين (وطبقاً للتقسيم الثلاثي الفيثاغوري - الأفلاطوني، يوافق أفلوطين أيضاً على وجود عنصر ثالث متوسط) عنصر أعلى ينتمي إلى دائرة النوس (قارن النوس عند أرسطو)، وعنصر أدنى يرتبط ارتباطاً مباشراً بالبدن. والنفس كانت موجودة قبل اتحادها بالبدن، وهو الاتحاد الذي يمثل رحلة السقوط، وهي تبقى بعد وفاة البدن؛ ومن الواضح أنها لا تتذكر الفترة التي وجدت فيها على الأرض: (وهكذا يُسمح أيضاً بالتناسخ)، لكن على الرغم من أن أفلوطين لا يتحدث عن الأنفس الفردية التي ترتبط معاً في وحدة مع النفس الكلية (نفس العالم)[(٣)]. فإنه لم يكن على استعداد لإنكار الخلود الشخصي: والنفس حقيقية Real، ولا شيء حقيقي يمكن أن يفنى ويزول. فهل يمكن لنا أن نفترض أن سقراط، الذي عاش كسقراط على هذه الأرض. سوف يكف عن أن يكون سقراط، فقط لأنه وصل إلى أفضل مُقام؟ ومن هنا فإن كل نفس

---

(١) Enn, 3, 8, 3.

(٢) Enn, 4, 3, 10, . 5, 9, 3. 5. 9, 92, 3, 17 .

(٣) Enn, 3, 5, 4.

فردية. في الحياة الأخرى سوف تظل قائمة وستظل كل منها واحدة، ومع ذلك فسوف تظل كلها واحدة معًا[١].

تحت دائرة النفس يوجد العالم المادي، ويصدر أفلوطين، متفقاً مع تصوره لعملية الفيض أو الصدور كإشعاع للضوء ـ يصور الضوء على أنه يصدر من المركز ثم ينشر في الخارج ، ثم يصبح خافتاً بالتدريج إلى أن يتحول إلى ظلام دامس في المادة ذاتها، التي يتصورها على أنها محرومة من النور[٢]. فالمادة، إذن، تصدر عن الواحد (على نحو نهائي) بمعنى أنها تصبح عاملاً من عوامل الخلق فحسب أثناء عملية الصدور عن الواحد، لكنها في ذاتها بوصفها حدها الأدنى، تشكل المرحلة الدنيا من الكون، وهي نقيض الواحد. وبما أنها تضيئها الصورة وتدخل في تركيب الأشياء المادية (المادة عند أرسطو) فلا يمكن أن يقال إنها ظلام دامس. لكن بمقدار ما تقف في مواجهة المعقول وتمثل مقولة الجوهر في محاورة «طيماوس»، فهي ظلام غير منير. وهكذا جمع أفلوطين بين تصور أفلاطون وتصور أرسطو. إذ على الرغم من أنه تبنى تصور أفلاطون للمادة على أنها الضرورة، وعلى أنها نقيض للمعقول، بوصفها افتقارًا إلى الضوء أو النور، فإنه تبنى أيضاً تصور أرسطو للمادة بأنها حامل الصورة وعلى أنها عنصر متكامل في تكوين الموضوعات المادية؛ وتحول عنصر معين إلى عنصر آخر يظهرنا على أنه لابد أن يكون هناك حامل ما للأجسام، متميز عن الأجسام نفسها[٣]. لو أننا نظرنا إلى الأجسام مجردة تماماً عن الصورة، فإن ما يتبقى هو ما نقصده بالمادة[٤]. والمادة بهذا الاعتبار منيرة عن طريق تكوينها وهي لا توجد منفصلة في العين كظلام دامس، أو مبدأ اللاوجود. وفضلاً عن ذلك فكما أن لعالم الظواهر بصفة عامة نموذجه في المعقول، فكذلك المادة في الطبيعة تناظر ما يمكن إدراكه[٥].

وإلى جانب هذا الانصهار لكسمولوجيا أفلاطون وأرسطو فإن أفلوطين يؤكد النظرة

---

(١) Enn. 4. 3, 5 (375c - f).

(٢) Enn, 2. 4, 3, 67: 6, 37.

(٣) Enn, 2. 4. 6 (162c - e).

(٤) Enn. 1, 8, 9 (79 a b).

(٥) Enn, 2, 4, 4 - 5, 3. 5. 6.

الأورفية، ونظرة الفيثاغورية المحدثة، للمادة كمبدأ للشر. وفي مراتبها الدنيا عندما تكون محرومة من الكيف، كانعدام لا نور فيه، تكون شراً في ذاتها (وغير أنها لا تحمل الشر ككيف ملازم لها الاعتبار ما يحمل الخير خيره ككيف ملازم له) ومن ثم تقف في مواجهة الخير، كنقيض حذري (شر المادة لا يمضي بالطبع) وهكذا يقترب أفلوطين ـ بطريقة محفوفة بالمخاطر ـ ليؤكد الثنائية التي تعارض الطابع الحقيقي لمذهبه، رغم أن علينا أن نتذكر أن المادة في ذاتها، افتقار أو انعدام، وليست مبدأ إيجابياً. وعلى أية حال فنحن نستطيع أن نفترض أن أفلوطين لابد أن ينقاد منطقياً إلى الحط من قدر الكون المنظور، رغم أنه لم يفعل ذلك في الواقع. صحيح أن هناك ميلاً معيناً للحط من الكون المنظور يظهر في تعاليمه الأخلاقية والسيكولوجية، لكنه عوَّض ذلك ـ فيما يتعلق بالكسمولوجيا ـ بإصراره على وحدة الكون Cosmos وانسجامه. لقد عارض أفلوطين الغنوصية التي احتقرت العالم. وأثنى على العالم كعمل من أعمال الصانع، والنفس الكلية: فهو مخلوق موحد أزلي يرتبط معاً بانسجام الأجزاء، تحكمه العناية الإلهية. وهو يقول صراحة إن علينا أن لا نسمح أن يكون الكون مخلوقاً شريراً، رغم جميع الأشياء المزعجة في العالم. وهذه هي صورة المعقول، لكن من التطرف أكثر مما ينبغي أن نطالب أن تكون هي المقابل الدقيق للمعقول. وهو يتساءل: ما هو الكون الذي هو أفضل من الكون الذي نعرفه، باستثناء الكون المعقول؟[1] العالم المادي هو تخارج العالم المعقول. والعالم الحسي والعقلي مرتبطان دائماً، والعالم العقلي يوجد بذاته، والثاني يتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركته في الأول[2].

وهذا الانسجام الكلي، والوحدة الكونية يشكلان الأساس العقلي للنبوة، وللتأثير السحري للقوى التي تفوق الإنسان. (يسمح أفلوطين إلى جانب آلهة النجوم بوجود «آلهة أخرى وشياطين Demans» ـ لا يراها الإنسان).

ويحدد أفلوطين في السيكولوجيا ثلاثة أجزاء للنفس الإنسانية: أعلاها (وهو يناظر

---

(١) Enn, 2, 9, 4 (202 - d e).

(٢) Enn, 4, 8, 6 (474d - e).

النوس عند آرسطو) لم تلوثه المادة، ويظل يضـرب بجذوره في العالم المعـقول[١]. لـكـن بمقدار ما تدخل النفس في اتحاد حقيقي مع البدن لتشكل تركيبة واحدة تلوث المادة، وهكذا تأتي ضرورة الصعـود الأخلاقي مع التشبيه بالله . كهدف قريب واتحاد مع الواحـد كهدف نهائي. والعنصر الأخلاقي في هذا الصعود يكون في خدمة العنصر النظري أو العقلي كما هي الحـال عند أرسطو . المرحلة الأولى للصـعـود تتم بدافع الحب Eros (قـارن محـاورة المأدبة لأفلاطون). الذي يعتـمد على عملية التـأمل. وعملية التطهر التي يحـرر بها الإنسان نفـسه من سـيطرة الجـسـد والحواس ويرتفع إلى ممـارسة المهـارات السـياسـيـة. التي يعني أفلوطين الفضائل الأساسية الأربعة . (وأعلى هذه الفضائل هي الحكمة العملية [٢]). ثانياً: لابد أن ترتفع النفس فـوق الإدراك الحـسي وتتـجه نحو النوس، وتشـغل نفسـها بالفلسـفة والـعـلـم[٣] غيـر أن هناك مرحلة أعلى تحـمل النفس إلى ما يجـاوز التفكيـر المنطقي إلى الوحـدة مع النوس التي يسمـها أفلوطين بسمـات الجمـيل خلقيـاً. وتظل النفس في هذه الوحدة محتفظة بـوعيهـا الذاتي. غير أن جـميع هذه المراحل ليـست سوى إعداد وتمهـيد للمرحلة الأخيرة، وهي الوحدة الوصوفية مع الله أو مع الواحد (الذي يعلو على الجـمال) في حالة جذب تتصف بغياب كل ثنائية. عندما تفكر الذات في الله أو عن الله فإنها تنفصل عـن الموضـوع: أما في وحدة الجذب فليس هناك مـثل هذا الانفصال. «هناك سوف يرى المرء، ربما كما يرى في السماء، الله وذاته معاً: ذاته وقـد أصبحت ذاتًا مشعة وضاءة: مملوءة بالنور العقلي، أو ربما يصبح في نقائه متحـداً مع ذلك النور دون أية أعباء أو أثقال، تتحول شخصـيته إلى شخصيـة إلهية. لكنه لا يكون هو الله من حيث الماهيـة. لأنه في تلك الساعة سيـصبح شبيـهاً به. لكنه أكثـر من ذلك يصبح ثقيـلاً؛ إن الأمر كما لو أن النار قـد خبت» وهذا المنظر يصعب وصفه بكلمات. إذ كيف يمكن للإنسان أن يكتب تقريراً عما هو إلهي، على نحو ما يكتب به شيء متميز، عندما يراه يعرفـه لا كشيء متميز وإنما كشيء متحد مع

(١) Enn, 4, 8, 8 (47a - d).

(٢) Enn, 1, 2, 1.

(٣) Enn, 1, 3, 4.

وعيه..؟»[١]. (وليس ثمة حاجة إلى القول بأن الصعود إلى الله ، لا يعني أن الله حاضر في مكان أو أنه «يقف هناك» . ففي تأملنا لله ليس من الضروري أن يطرح المرء فكرة إلى الخارج، كما لو أن الله موجود في مكان معين؛ بمعنى أنه يترك جميع الأماكن الأخرى خالية من ذاته»[٢]. بل على العكس الله حاضر في كل مكان، وهو ليس «خارج» أحد بل هو حاضر للكل، حتى إذا لم يعرفوه[٣]). غير أن وحدة الجذب الصوفية هذه ذات ديمومة قصيرة بمقدار ما يتعلق بهذه الحياة: ونحن نتطلع إلى أن نملكها امتلاكاً كاملاً ودائماً في المستقبل عندما نتحرر من عقبة البدن. «وسوف يفلت من الرؤية من جديد: لكن دعه يوقظ الفضيلة مرة أخرى التي تكون فيه، ويعرف نفسه كاملاً رائعاً. وسوف يتخفف من عبئه، ويصعد من خلال الفضيلة إلى العقل. ومن ثم من خلال الحكمة إلى الموجود الأسمى. تلك هي حياة الآلهة. وأشباه الآلهة والرجال المباركين ـ حياة التحرر من كل ما هو غريب ويزعجنا هنا ـ حياة لا تجد أية متعة في الأشياء الأرضية: إنها فرار المتوحد إلى المتوحد»[٤].

في مذهب أفلوطين، إذن، معاناة «العالم الآخر» عند الأورفية، والأفلاطونية، والفيثاغورية: الصعود العقلي، والخلاص من خلال تمثل ومعرفة الله، تصل إلى التعبير النسقي الكامل عنها. والفلسفة الآن لا تشمل المنطق، والسيكولوجيا، وعلم النفس، والميتافيزيقا، والأخلاق فحسب، وإنما تشمل أيضاً نظرية في الدين والتصوف: والواقع أنه طالما أن أعلى أنواع المعرفة هي المعرفة الصوفية لله، وطالما أن أفلوطين الذي أسس نظريته في التصوف على خبرته الخاصة ـ على الأرجح ـ كما أسسها على النظر العقلي الماضي، فمن الواضح أنه فيما يتعلق بالتجربة الصوفية على البلوغ الأقصى للفيلسوف الحق، فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثة تميل عند أفلوطين إلى الانتقال إلى الدين إنها على

---

(١) Enn, 6, 9.9 (738f - 796 g).

(ترجمة برفسور دودز)

(٢) Enn, 6, 9, 7 (765 c).

(٣) Enn, 6, 9, 7 (766 a).

(٤) Enn, 6, 9,11 (771b).

(من ترجمة برفسور دودز)

الأقل تجاوز نفسها: والفكر النظري لا يضع نفسه في مركز أعلى كهدف نسعى إلى الوصول إليه. وهذا يجعل للأفلاطونية المحدثة أن تعمل كخصم للمسيحية. ومن ناحية أخرى فإن مذهبها الفلسفي المعقد وروحها «غير التاريخية» منعتها أن تبرهن على أنها الخصم الذي يكون: فهي تفتقر إلى الجاذبية الشعبية لأنها تمارس على سبيل المثال ديانات ذات أسرار. لقد كانت الأفلاطونية المحدثة الرد العقلي على التطلع المعاصر إلى الخلاص الشخصي ـ تطلعات الفرد الروحية التي أصبحت سمة تميز هذه الفترة. «كانت حقاً كلمات النصيحة : دعنا نهرب إلى وطننا الخاص»[1]. ربما قيلت بمعنى أشد عمقاً، ووطننا الخاص هو المكان الذي جئنا منه «وفي ذلك المكان يوجد الأب»[2]. أما المسيحية فهي تضرب بجذورها في التاريخ، تجمع بين الجاذبية الشعبية والخلفية النظرية النامية. وهي تتمسك بالماوراء، مع الإحساس بأن لها رسالة تنجزها هنا على الأرض، بين التناول السري والاستقامة الخلقية، بين الزهد والتكريس لما هو طبيعي، فلابد أن يكون لذلك كله جاذبية أوسع وأعمق من الفلسفة المتعالية للأفلاطونية المحدثة. والالتجاء إلى عبادات سرية. ومع ذلك فالأفلاطونية المحدثة من وجهة نظر المسيحية نفسها لها وظيفة مهمة تحققها، هي المساهمة في الإفادة العقلية للديانة الموحاة، ولذلك فإن المسيحي المقتنع بعقيدته لا يملك إلا أن ينظر بتعاطف، وبقدر من الاحترام، إلى شخصية أفلوطين. الذين يدين له أعظم الآباء اللاتين بدين كبير (وكذلك الكنيسة الجامعة).

ثالثاً: مدرسة أفلوطين

النزعة إلى زيادة الموجودات المتوسطة بين الله والموضوعات المادية يمكن أن نلاحظها بالفعل عند تلميذ لأفلوطين، أميلوس Amelius الذي فرّق داخل النوس بين ثلاثة أقانيم هي: الموجود بالفعل، والمملوك والمرئي[3]. وهناك فيلسوف أكثر أهمية هو «فرفريوس

---

(١) I Liad, 2, 140.

(٢) Enn, 1, 6,8 (569).

(ترجمة برفسور دودز)

(٣) Procl. in Plat. Tim. I. 306. I ff.

الصوري» (٢٣٢ ـ ٣٠١م) الذي انضم إلى أفلوطين في روما عام ٢٦٢/ ٢٦٣ ولقد سبق أن ذكرت رواية فرفريوس عن حياة أستاذه؛ ولقد كتب بالإضافة إلى ذلك عدداً كبيراً من الكتب الأخرى في موضوعات شديدة التنوع وأشهر مؤلفاته هو ايساغوجي Isagoge أي «المدخل» وهو عبارة عن مقدمة لمقولات أرسطو. ولقد ترجمها بطرتيوس إلى اللاتينية، كما ترجمت إلى السريانية، والعربية، والآرامية، وكان لها تأثير كبير لا في العالم القديم فحسب، بل أيضاً في العصور الوسطى، وكان موضوعاً لكثير من الشروح. والكتاب يدرس: الجنس والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض. ولقد كتب «فرفريوس» كثيراً من الشروح الأخرى على أفلاطون (مثلاً على محاورة «طيماوس») وعلى أرسطو لا سيما كتبه المنطقية. ولقد حاول أن يبيّن في «خلاصة النفس» أن الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية يتفقان اتفاقاً جوهرياً.

ولقد أخذ «فرفريوس» على عاتقه شرح نظرية أفلوطين بطريقة واضحة وشاملة. لكنه شدد على الجوانب الدينية والعملية أكثر مما فعل أفلوطين نفسه. إن غاية الفلسفة هي الخلاص، ولابد من تطهر الروح نفسها بأن توجه انتباهها إلى ما هو أعلى مبتعدة عما هو أدنى، وعملية التطهر هذه تتم عن طريق الزهد ومعرفة الله. وتعتمد أدنى مرحلة للفضيلة على ممارسة خلاص النفس التي هي أساساً فضائل متعددة أعني أنها ترد نزعات النفس إلى الوسط الذهبي تحت سيطرة العقل، والاهتمام بمعاشرة المرء لرفاقه من البشر؛ وفوق هذه الفضائل تقف الفضائل المطهرة، التي تستهدف الوصول إلى اللاشعور أو الأباثيا Apathy.. ويتحقق ذلك في المهارات العملية. وتتجه النفس في المرحلة الثالثة للفضيلة إلى النوس. (وعند فرفريوس لا يكمن الشر في الجسد بما هو كذلك وإنما يكمن بالأحرى في تحول النفس إلى موضوعات الرغبة الدنيا)(١). في حين أن المرحلة العليا للفضيلة هي التشبه بالله، وتنمي إلى المهارات التي تخلق القدوة بما هي كذلك ـ وتعدد الفضائل الأربع الأساسية في هذه المرحلة. لكن بدرجات مختلفة ـ بالطبع ـ من الصعود. ولكي يُسهّل فرفريوس صعود النفس فإنه يشدد على ممارسات الزهد، كالامتناع عن أكل اللحم الطازج، وعدم الزواج (الفردية) والامتناع عن مشاهدة العروض المسرحية ... الخ. وتحتل الديانة الإيجابية مكاناً هاماً في فلسفته. وعلى حين أنه أصدر تحذيراً من سوء استخدام

---

(١) Ad. Marcellan 29.

الغيبيات وغير ذلك من خرافات (التي قبلها هو وسمح بها في ذاتها، طالما أنه كان يؤمن بدراسة الشياطين أو العفاريت Demonology). في الوقت ذاته قدّم مساعدة للديانة الشعبية والتقليدية، جاعلاً من الأساطير الوثنية، تمثلات مجازية للحقيقة الفلسفية. وكان يصر على أهمية الأعمال، مؤكداً أن الله لا يكافيء الرجل الحكيم على كلماته وإنما على أعماله[(١)]. والرجل التقي حقاً لا يقيم الصلوات ولا يقدم القرابين إلى الأبد، بل يمارس تقواه في أفعاله: فالله لا يقبل الإنسان لسمعته، أو للصيغ الفارغة التي يستخدمها، وإنما للحياة طبقاً لما يعلنه[(٢)].

ولقد كتب «فرفريوس» أثناء إقامته في صقلية خمسة عشر كتاباً ضد المسيحيين، ولقد أحرقت هذه الأعمال الخلافية في عام ٤٤٨م إبان حكم الأباطرة فالنتيان الثالث، وتيودورس الثاني، ولم يصلنا منها سوى شذرات فحسب، ولابد لنا أن نعتمد اعتماداً كبيراً على كتابات المسيحيين لنستشهد بها على خط الهجوم الذي أخذ به «فرفريوس» (ولقد كتب الردود عليه ـ ضمن آخر ـ «ميثوديوس» ويوزبيوس القيصري). ويقول القديس أوغسطين إنه لو كان فرفريوس يحب الحكمة حقاً ولو أنه عرف يسوع المسيح: «فلتؤنوا بالمسيحية»[(٣)]. ويبدو أن هذه العبارة ليست شهادة حاسمة على أن فرفريوس كان بالفعل مسيحياً أو حتى متنصراً Catechumen، لأن أوغسطين لا يقدم شهادة أبعد من ذلك، تجعله ينظر إلى فرفريوس على أنه مرتد. فعلى الرغم من أن سقراط التاريخي يؤكد أن «فرفريوس» تخلى عن المسيحية، وينسب ردته إلى سخطه الفيلسوف ونقمته بسبب اعتداء بعض المسيحيين عليه. في قيصرية[(٤)] في فلسطين[(٥)] ويبدو أننا لن نستطيع أن نصل إلى يقين مطلق عما إذا كان «فرفريوس» قد اعتنق يوماً الديانة المسيحية؛ فلم يقتبس عنه أحد

---

(١) Ad Marc. 16.

(٢) Ad Marc. 17.

(٣) De Civit. Dei. 10, 280 - Euseb. Hist. Ecc. 6, 19. 5.

(٤) قيصرية .. Caesarea مدينة قديمة كانت عاصمة فلسطين في عهد الرومان تقع على ساحل البحر الأبيض إلى الجنوب من حيفا. بناها هيرودس الكبير (٢٢ ـ ١٠ق.م). وينسب إليها يوزيبوس الذي ورد اسمه فيما سبق (المترجم).

(٥) Higl Eccl. 3. 23. (P. G. 67, 445).

قوله إنه اعتنق المسيحية ذات يوم. لقد أراد فرفريوس أن يمنع المثقفين من أن يتحولوا إلى المسيحية، كما حاول أن يبين أن الديانة المسيحية ديانة غير منطقية مشينة مليئة بالمتناقضات ... الخ. كما حاول أن يهاجم بصفة خاصة الكتاب المقدس والتفسيرات المسيحية ومن الممتع أن نلاحظ استباقه «للنقد الأعلى» مثلاً بإنكاره لأصالة «سفر دانيال» - وإعلانه أن نبوءات هذا السفر بأكمله: تكهنات غير صحيحة. وأن الأسفار الموسوية الخمسة لم يكتبها موسى. مشيراً إلى التناقضات الظاهرة وعدم الاتساق في الأناجيل ... الخ. كما كانت ألوهية المسيح هدفاً لهجوم خاص، مقدماً العديد من الحجج ضد هذه الألوهية وضد عقيدة المسيح[1].

---

(١) لم ير فرفريوس في المسيحية سوى الغموض وعدم الاتساق وانعدام المنطق، والكذب، وسوء استخدام الثقة، والغباء على نحو ما جاء في أعماله.

(Pierie de labriolle, La Réaetion Paiénne P. 286. 1934).



"الفصل السادس والأربعون"

"مدارس أخرى للأفلاطونية المحدثة"

أولاً: المدرسة السورية

الشخصية الرئيسية في المدرسة السورية للأفلاطونية المحدثة هو يامبليخوس Iamblichusu (توفي حوالي ٣٣٠ ميلادية) تلميذ فرفريوس . وقد سار «يامبليخوس» بالأفلاطونية المحدثة شوطاً بعيداً حتى ضاعف أعضاء الموجودات التصاعدية مع أهمية السحر والشعوذة والإيمان بالقوى الخفية بصفة عامة.

[١] كان الميل إلى مضاعفة الوجود الهيراركي التصاعدي موجوداً في الأفلاطونية المحدثة منذ بدايتها نتيجة للرغبة في التشديد على تعالي الإله الأعظم والنأي بالله عن الاحتكاك بأي شيء في العالم الحسي. لكن على الرغم من أن أفلوطين احتفظ بهذا الميل داخل الحدود المعقولة، فإن يامبليخوس ركّب له جناحين. وهكذا فإنه يؤكد أنه يوجد فوق <u>الواحد</u> عند أفلوطين <u>واحد</u> آخر، يتجاوز جميع التحفظات أياً كانت، ليقف فيما وراء الخير[١]. وهذا الواحد الذي يعلو على جميع المحمولات أو أية إفادة من جانبنا ـ فيما عدا القول بالوحدة ـ هي بالتالي أعلى من <u>الواحد</u> عند أفلوطين الذي يتحد مع الخير في هوية واحدة. وعن الواحد يصدر عالم الأفكار أو المثل أو الموضوعات العقلية. ومن هذا العالم من جديد يصدر عالم الموجودات التصورية[٢] ـ التي تعتمد على النوس، الأقنوم المتوسط والصانع، رغم أنه لا يبدو أن يامبليخوس كان راضياً عن هذا التعقيد. لكن لكي يميز أبعد أعضاء العالم المرئي[٣]. وتحت العالم المرئي. توجد النفس فوق الأرضية. ومن هذه النفس تصدر النفسان الأخريان. أما بالنسبة لآلهة الديانة الشعبية، و«الأبطال»، ـ مع مجموعة

---

(١) Damasc. Dubit. 43.

(٢) Procl. in Tim. 1308. 21d.

(٣) Procl. in Tim. 1308. 21ff. d. Damasc. Dubit. 54.

الملائكة والشياطين، فهي تنتمي إلى العالم. ولقد حاول يامبليخوس ترتيبها طبقاً للأعداد. لكن على الرغم من أن يامبليخوس حاول أن يقيم هذا التخطيط الرائع بواسطة العقل النظري، فإنه يتمسك بالطابع الفطري المباشر، لمعرفتنا بالآلهة، التي تجعلنا في الحال مع الدافع النفسي الفطري نحو الله.

[٢] الاهتمام الديني عند يامبليخوس ظاهر في نظريته الأخلاقية. فبعد أن قَبِلَ تفرقة فرفريوس بين الفضائل السياسية والتطهيرية، والنموذجية، واصل السير ليدخل بين الفضيلتين الأخيرتين: الفضائل النظرية التي بواسطتها تتأمل النفس النوس Nous بوصفه موضوعها وترى مسار الأنظمة من المبدأ النهائي. وبواسطة الفضائل النموذجية فإن النفس توحد نفسها مع النوس محل الأفكار والعلّة الأولى لجميع الأشياء. وأخيراً فوق هذه الأنواع الأربعة من الفضيلة تقف الفضائل الكهنوتية التي عندما تمارسها النفس فإنها تنجذب إلى الاتحاد بالواحد. (هذه الفضائل من ثم تسمى العناية الإلهية). وكما أنه ينبغي علينا أن ننظر إلى الوحي الإلهي لكي نتبيّن وسيلة الدخول في وحدة مع الله، فإن الكاهن أعلى من الفيلسوف والتطهر من الحسية والشعوذة والمعجزات والغيبيات، تلعب دوراً مهماً في مذهب يامبليخوس.

ثانياً: مدرسة براجمة

مدرسة براجمة أسسها أيديسيوس Aedesius تلميذ يامبليخوس؛ وهي تتميز أساساً باهتمامها بالسحر والشعوذة وباستعادة مذهب تعدد الآلهة. وهكذا نجد أنه على حين أن ماكسيموس أحد معلمي الامبراطور جوليان اهتم اهتماماً خاصاً بالسحر والشعوذة، فإن «سالستوس» كتب كتاباً عن «الآلهة والعالم» كدعاية لمذهب تعدد الآلهة. بينما نجد معلم البيان «ليبونيوس» معلم آخر للامبراطور جوليان ، كتب ضد المسيحية، كما فعل ذلك أنصار «أيوتابيوس» الساردیسي. ولقد تربى الامبراطور جوليان (٣٢٢ ـ ٣٦٣) على أنه مسيحي فإنه يصبح وثنياً. وخلال حكم الامبراطور جوليان القصير (٣٦١ ـ٣٦٣) كشف هو نفسه أنه معارض متعصب للمسيحية. وأنه نصير لمذهب تعدد الآلهة؛ جمع ذلك مع نظريات الأفلاطونية المحدثة التي اعتمد فيها كثيراً على يامبليخوس؛ فهو مثلاً يؤول عبادة

الشمس طبقاً لفلسفة الأفلاطونية المحدثة بأن يجعل من الشمس الوسيط بين العالمين المعقول والمحسوس(١).

ثالثاً: مدرسة أثينا

في مدرسة الأفلاطونية المحدثة في أثينا ازدهر اهتمام لإحياء كتابات أرسطو. كما ظهر بالطبع اهتمام بأفلاطون، وهو اهتمام ظهر في شروح كتاب النفس De Anima لأرسطو التي كتبها «بلوتارك»، في الأثيني، وهو ابن نسطوريوس (وقد توفي حوالي ٤٣١/ ٤٣٢م) ـ وفي شروح على «الميتافيزيقا» التي كتبها (سيريانوس توفي عام ٤٣٠م) الذي كان خليفة بلوتارك في رئاسة المدرسة في أثينا. غير أن سيريانوس لم يكن مؤمناً باتفاق أفلاطون وأرسطو، بل على العكس فإنه لم يأخذ دراسة فلسفة أرسطو فقط كتمهيد لدراسة أفلاطون ـ لكنه في شرحه على ميتافيزيقا أرسطو ـ دافع عن نظرية المثل الأفلاطونية ضد هجمات أرسطو، مدركاً بوضوح الفرق بين الفيلسوفين في هذه النقطة. وهذا لم يمنعه من أن يحاول أن يبيّن الاتفاق بين أفلاطون، والفيثاغوريين، والأورفيين. والكتابات الكلدانية. وقد خلفه «دمسقيوس» وهو يهودي من أصل سوري الذي كتب عن الرياضيات.

وبرقلس Proclus (٤١٠ ـ ٤٨٥)(٢) أعظم أهمية من هؤلاء جميعاً، وقد ولد في القسطنطينية، لكنه كان باحثاً وفيلسوفاً أثينياً لعدة سنوات. وكان رجلاً لا يكل من التعب، وعلى الرغم من أن معظم مؤلفاته قد فُقدت فلا نزال لدينا شروحه على محاورات «طيماوس» و«الجمهورية»، و«بارمنيدس»، و«القبيادس الأولى» و«اقراطيلوس». وبالإضافة إلى هذه الأعمال هناك «لاهوت أفلاطون» و«عن الشكوك العشرة حول العناية الإلهية»، «أركان اللاهوت». وكتاب بعنوان «فن العناية الإلهية والقدر» ، و«حول الشكوك العشرة في العناية الإلهية» و«حول جوهر الشر». ولقد ضاعت أصول هذه المؤلفات الثلاثة الأخيرة ولم يبق لنا سوى الترجمة اللاتينية التي قام بها وليم مويربك. كان برقلس على

---

(١) Julian, Or. 4.

(٢) يرسم احياناً بالألف فيقال: «أبرقلس»، لكنا آثرنا حذف الألف للتخفيف، وهكذا فعل معجم «أعلام الفكر الإنساني» الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة عام ١٩٨٤ راجع ص ٩٥٩ (المترجم).

علم واسع بفلسفتي أفلاطون وأرسطو، وبالسابقين عليه من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، وقد أضاف برقلس إلى معرفته الواسعة اهتماماً كبيرًا وحماساً لكل أنواع المعتقدات الدينية، والخرافات، والممارسات العملية، بل حتى الإيمان أن يتلقى وحياً وأنه تجسيد جديد «لنيقوماخوس» أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة. ومن ثم فإن الثروة الهائلة من المعلومات والمعارف تحت تصرفه، وأنه حاول أن يضم جميع العناصر، بحذر، في مذهب واحد متناسق، وهي مهمة جعلتها قدرته الجدلية أمرًا سهلاً. وقد أكسبه ذلك شهرة بأنه أعظم أسكولائي في العالم القديم، من حيث إنه جمع قدرته الجدلية وعبقريته في التنسيق الدقيق الذي أضفاه على نظريات تلقاها من الآخرين[١].

الدافع الأساسي في التنسيق الجدلي عند برقلس هو التطور الثلاثي، ومن المؤكد أن يامبليخوس استخدم هذا المبدأ، إلا أن برقلس استخدمه بدقة جدلية ملحوظة، وجعله المبدأ المسيطر من سير الموجودات من الواحد أي في صدور ترتيب الموجود من السبب الأعلى سُفلاً حتى أعظم مرحلة دنيا. والنتيجة هي أن الوجود الذي تقدم يشبهه من ناحية علة أو مصدر الصدور، ولا يشبهه من ناحية أخرى. من حيث إن الوجود الذي تقدم يشبه مصدره، يُنظر إليه على أنه وجود يتحد إلى حد ما مع مبدئه، إنه فقط بفضل الاتصال الذاتي بالأخير تتم عملية السير. ومن ناحية طالما أن هناك عملية سير، فلابد أن يكون هناك شيء ليس متحداً مع المبدأ بل مختلفاً معه. ومن ثم فهناك في الحال لحظتان للتطور: اللحظة الأولى هي البقاء في المبدأ بفضل الهوية الجزئية. واللحظة الثانية هي لحظة الاختلاف، بفضل عملية السير الخارجي. غير أنه في كل وجود يتقدم هناك نزعة طبيعية نحو الخير، وبفضل الطابع التاريخي الدقيق لتطور الموجودات وهذه النزعة الطبيعية نحو الخير تعني العودة إلى مصدر الفيض المباشر من جانب الوجود الذي يفيض أو يتقدم. وهكذا يميز برقلس ثلاث لحظات في التطور: (١) لحظة البقاء في المبدأ.

---

(١) يقدم ابرقلس في شروحه على إقليدس معلومات كثيرة قيمة عن الأفلاطونية، والأرسطية، والأفلاطونية المحدثة، ومواقف أخرى في الفلسفة الرياضية (ed. Friedlein, Laprig, 1873).

(٢) لحظة السير أو الخروج من المبدأ. (٣) لحظة العودة إلى المبدأ. وهذا التطور الثلاثي، أو التطور عبر ثلاث لحظات يسيطر على سلسلة الصدور أو الفيض بأسرها[١].

المبدأ الأصلي لعملية التطور كلها هو الواحد الأول[٢]. ولابد أن تكون هناك علّة للموجودات، وليست العلّة هي نفسها النتيجة (أو المعلول) . ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نسمح بأن ترتد إلى ما لا نهاية، ولهذا لابد أن تكون هناك علّة أولى منها تخرج كثرة الموجودات «كما تتفرع الفروع عن الجذر»، بعض الوجود أقرب إلى العلّة الأولى، وبعضه الآخر بعيد عنها. وفضلاً عن ذلك فلا يمكن أن يكون سوى علّة أولى واحدة فحسب، لأن وجود الكثرة هو باستمرار ثانوي بالنسبة للوحدة[٣]. وهذه لابد أن تكون موجودة ما دمنا مضطرين منطقياً «لأن نرد الكثرة كلها عائدين إلى الوحدة، وأن نرد جميع النتائج إلى العلّة المطلقة. وكل الخير يشارك في الخير المطلق، ومع ذلك فالواقع أن المبدأ الأول، يجاوز محمولات الوحدة، والعلّة، والخير. تماماً مثلما أنه يجاوز الوجود ويتعالى عليه. وينجم عن ذلك أننا لسنا مؤهلين لأن نحمل أي شيء حملاً إيجابياً على المبدأ المطلق: فنحن نستطيع فقط أن نقول ما ليس هو، وأن نتحقق أنه يقف أعلى من كل تفكير منطقي وحمل إيجابي، فهو لا يوصف ولا يحيط به شيء.

من الواحد الأول تصدر الواحدات الأخرى التي ينظر إليها رغم ذلك على أنها آلهة عليا لا يحيط بها شيء، وهي مصدر النعمة الإلهية، ومصدر الخير وهي التي تحمل عليها. ومن الوحدات Henads تصدر دائرة النوس التي تنقسم انقساماً فرعياً إلى دائرة الوجود ودائرة الحياة. ودائرة العقل (قارن يامبليخوس) فالدوائر هنا تناظر على التوالي تصورات الوجود، والحياة، والفكر[٤]. ولما لم يقتنع برقلس بهذه التقسيمات فقد أدخل تقسيمات فرعية في كل دائرة من هذه الدوائر للنوس. وينقسم الوجودان الأوليان انقسامات فرعية إلى ثلاثة مثلثات، والثالث إلى سبع سبعات ... وهكذا.

---

(١) Instit. Theol. 30ff. Theol. Plat2, 4, 3, 4, 4, I.

(٢) Instit. Theol. 4.6 . Theol. Plat. 2. 4.

(٣) Instit. Theol. 11.

(٤) Theol. Plat 3. 14, 4.I.

وأسفل الدائرة العامة للنوس توجد دائرة النفس التي هي المتوسط بين العالمين: ما فوق الحسي والحسي، وهو يعكس العالم الأول كنسخة منه وهو يصلح كنموذج للأخير. ودائرة النفس هذه إنما تنقسم أقساماً فرعية إلى ثلاث دوائر فرعية: دائرة النفوس الإلهية، ودائرة النفوس الشيطانية، ودائرة الأنفس البشرية. وكل دائرة فرعية تنقسم من جديد انقساماً فرعياً: وتظهر الآلهة اليونانية في دائرة الأنفس الإلهية. لكن يوجد الاسم نفسه في مجموعات مختلفة تبعاً للجوانب المختلفة أو الوظائف المختلفة للإله الذي نتحدث عنه. إذ يبدو أن برقلس قد وضع ثلاثة أوجه لزيوس ودائرة الأرواح الشيطانية تصلح جسراً بين الآلهة والناس، وهي تنقسم انقساماً فرعياً إلى: الملائكة، الشياطين، الأبطال.

العالم، ذلك الكائن الحي، شكلته الأرواح الآلهية وهي التي تقوده. وهو لا يمكن أن يكون شراً، كلا ولا يمكن أن تكون المادة نفسها شراً، طالما أننا لا نستطيع أن ننسب الشر إلى ما هو إلهي. ينبغي بالأحرى أن ننظر إلى الشر على أنه نقص لا يمكن أن ينفصل عن المراتب الدنيا في هيراركية الوجود[١].

ويصر برقلس على أنه في عملية الفيض هذه فإن العلّة المنتجة تظل هي نفسها دون أن تتغير. وهي تحقق بالفعل دائرة الوجود التابع، وهي تفعل ذلك بلا حركة ودون أن تُفقد، محتفظة بماهيتها الخاصة، «فلا هي تتحول إلى نتائجها ولا هي تعاني أي تناقص». ومن ثم فالناتج لا يظهر نتيجة للانقسام الذاتي للمنتج ولا نتيجة لتحوله. وبهذه الطريقة حاول «برقلس» ـ مثل أفلوطين. أن يسلك طريقاً وسطاً بين «الخلق من العدم» من ناحية، والواحدية الحقة أو وحدة الوجود الحقيقية من ناحية أخرى. لأنه على حين أن الوجود الناتج لا هو قد تغير ولا هو قد تناقص خلال إنتاج الوجود الثانوي أو التابع من داخل ذاته[٢].

وعلى أساس مبدأ لا يبلغ الشبيه إلا الشبيه، فإن برقلس ينسب إلى النفس البشرية ملكة فوق التفكير تصل بواسطتها أن تصل إلى الواحد. تلك هي ملكة التوحيد التي تبلغ المبدأ المطلق في حالة الجذب الصوفي. وبرقلس ـ مثل فرفريوس، ويامبليخوس،

---

(١) Theol. Plat. 1.17. in Remp. 1,37,17 ff.

(٢) Instit. Theol. 27.

وسيريانوس، وآخرون، ينسب إلى النفس جسماً أثيرياً يتألف من النور، وهو وسط بين المادي واللامادي وهو لا يمكن أن يفنى. وبعيون هذا الجسم الأثيري تستطيع النفس أن تدرك التجليات الإلهية. ومن خلال مراتب الفضيلة المختلفة تستطيع النفس أن تعتقد (كما هي الحال عند يامبليخوس إلى وحدة الجذب الصوفية مع الواحد الأول) ويفرق برقلس بين ثلاث مراحل عامة في صعود النفس: الحب Eros والحقيقة، والإيمان. والحقيقة تقود النفس إلى ما وراء حب الجميل، وتملؤها معرفة بالواقع الحقيقي. بينما يعتمد الإيمان على الصمت الصوفي إما الموجود الذي لا يمكن وصفه أو الإحاطة به.

خلف مارينوس Marinus برقلس في رئاسته المدرسة وهو مواطن من ساماريا Samaria ولقد تميّز مارينوس في الرياضيات ، من خلال تأويله الهادىء المعتدل لأفلاطون فهو، مثلاً، يصر في شرحه على محاورة «بارمنيدس» على أن الواحد، يشير إلى أفكار لا إلى آلهة ،غير أن ذلك لم يمنعه من متابعة التيار المعاصر الذي يعزو أهمية كبيرة إلى الخرافات الدينية. وفي قمة سُلّم الفضائل يضعها . ولقد خلفه في الرئاسة «ايزدورس Isidorus..».

وآخر الرؤساء الأثينيين هو دمسقوس Damascius (ترأس المدرسة من ٥٢٠م) الذي علّمه مارينوس الرياضيات. ولقد انتهى إلى أن العقل البشري لا يمكن أن يفهم العلاقة بين الواحد والموجودات الناتجة. دمسقيوس اعتبر النظر البشري - فيما يبدو - غير قادر على بلوغ الحقيقة فعلاً. فجميع الألفاظ التي نستخدمها في هذا السياق، «العلّة»، و«المعلول»، و«العمليات» أو «المسار»... الخ ليست إلا تشبيهات مجازية ولا تعبر عن الواقع الفعلي الصحيح[1]. ولما كان من ناحية أخرى ليس مستعداً أن يهجر النظر العقلي فقد أعطى السيطرة الكاملة «للثيوصوفية Theosophy»[2] «التصوف»، و«الخرافة».

(١) Dubit, 38. I, 79, 20ff. 41, I 83ff. 107. I, 278, 24f.

(٢) تطلق عادة على كل نظرية تخلط الفلسفة بالتصوف، وترى أن معرفة الله والأشياء المقدسة تستمد من الحياة الروحية فأساسها ديني، وتعد الأفلاطونية المحدثة والغنوصية من بين المذاهب الثيوصوفية (المترجم).

هناك تلميذ شهير لدمسقيوس هو «سيملبقوس» الذي كتب شروحاً قيمة على كتب أرسطو: «المقولات»، «الطبيعيات»، في «السماء»، في «النفس»؛ وكانت شروحه على «الطبيعيات» ذات قيمة خاصة خصوصاً ما احتوت عليه من شذرات عن الفلاسفة قبل سقراط.

في عام ٥٢٩ حرّم الامبراطور جوستنيان تعليم الفلسفة في أثينا، فذهب «دمسقيوس»، مع سيملبقوس، وخمسة أعضاء آخرين من مدرسة الأفلاطونية الحديثة، إلى فارس، حيث استقبلهم الملك كسرى أنوشروان. غير أنهم في عام ٥٣٣ قفلوا راجعين إلى أثينا وهم يحملون شعوراً بالاستياء والإحباط من وضع الثقافة في فارس؛ ويبدو أنه لم يبق أحد من الأفلاطونيين المحدثين الوثنيين على قيد الحياة بعد منتصف القرن.

رابعاً: مدرسة الإسكندرية

[١] كانت مدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية هي مركز البحث في قسم العلوم الخاصة، وفي الجهود التي بذلت لشرح كتب أفلاطون وأرسطو. ومن هنا فقد كتبت «هيباثيا Hypathia» (وقد اشتهرت بمقتلها عام ٤١٥ الذي ارتكبته جماعة من الغوغاء المتعصبين المسيحيين)[١]. عن الرياضيات والفلك، ويقال إنها حاضرت في أفلاطون وأرسطو. في حين أن «أسكيبودوتوس» السكندري[٢] (في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي) الذي أقام بعد ذلك في أفرودسياس في كاريا Caria فقد درس العلم، والطب، والرياضة، والموسيقى.

---

(١) ليس صحيحاً أن الذين ارتكبوا هذه الجريمة البشعة هم «جماعة من الغوغاء المتعصبين»... الخ كما يقول المؤلف، وإنما الصحيح أنهم جماعة من رهبان صحراء النطرون خرجوا من كنيسة قيصرون ـ بعد أن انتظروا «هذه العذراء المتواضعة بارعة الجمال» ـ بعد الانتهاء من محاضراتها. فنزعوا ثيابها، وتقدم بطرس قارىء الصلوات في الكنيسة وقام بذبحها! ـ طالع قصتها بالتفصيل كتابنا «نساء... فلاسفة» ص ٢٧٢ وما بعدها مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) كان عالماً وطبيباً ورياضياً في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي، اشتهر باعتدال آرائه، مع أنه لم يكن متحرراً تماماً من الاعتقاد الصوفي في المعجزات ـ راجع الدكتور محمد علي أبو ريان «تاريخ الفكر الفلسفي» المجلد الثاني «أرسطو والمدارس المتأخرة» ـ دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٠ ـ ص ٣٥٠ (المترجم).

وهناك أيضاً «أمونيوس»[1] «وأوليمبيدورس»[2] و«يوحنا الفيلبوني»[3] وآخرون ممن قدموا شروحاً على مؤلفات أفلاطون وأرسطو. وكانت المدرسة في شروحها توجه انتباهاً خاصًا على كتب أرسطو المنطقية. يمكن أن نقول عن هذه الشروح بصفة عامة إنها كانت متوسطة الجودة، وتكشف عن رغبة من جانب أصحابها لتقديم تفسير طبيعي على الكتب التي تقوم بشرحها. أما الاهتمامات الميتافيزيقية والدينية فقد انسحبت من الصدارة إلى الوراء، ومضاعفة الموجودات المتوسطة، التي تميز بها يامبليخوس وبرقلس، ثمَّ التخلي عنها، ولم تلق نظرية الجذب الصوفي سوى أقل انتباه. بل حتى أسكبيودوتوس التقي الورع الذي كان يميل إلى حد ما إلى التصوف، والذي كان تلميذاً لبرقلس، تجنب ميتافيزيقا الأخير المعقدة والتي كانت على جانب عال من الفكر النظري.

[٢] إن ما يميز مدرسة الأفلاطونية المحدثة السكندرية هو علاقتها بالمسيحية بمفكري مدرسة السؤال والجواب الشهيرة. وكان من نتيجة التخلي عن التطرف أو الغلو النظري عند «يامبليخوس»، و«برقلس»، أن مدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية فقدت بالتدريج طابعها الوثني، وأصبحت بالأحرى مؤسسة فلسفية «محايدة». ولما كان المسيحيون يهتمون بالمنطق والعلم فقد التقى بهم الوثنيون، إن قليلاً أو كثيراً، على أرض مشتركة. ولقد كان هذا الترابط المتنامي للمدرسة مع المسيحية هو الذي جعل من الممكن مواصلة الفكر الهليني في القسطنطينية. (هاجر اسطفانوس السكندري إلى القسطنطينية، وهناك شرح أفلاطون وأرسطو في الجامعة في النصف الأول من القرن السابع في عهد الامبراطور هرقل أي بعد قرن من إغلاق الامبراطور جوستنيان لمدرسة أثينا). وهناك مثال على العلاقة الوثيقة بين الأفلاطونية المحدثة وبين مسيحيّ الإسكندرية ـ هو حياة سينسيوس القوريناني ـ تلميذ هيباتيا الذي أصبح أسقفاً عام ٤١١ ميلادية. ومثال صارخ آخر هو تحول يوحنا الفيلبوني إلى المسيحية. وبعد أن تحول كتب كتاباً ضد تصور برقلس

---

(١) كان تلميذاً لبرقلس وعلم في الإسكندرية، كشارح ومفسر لكتب أفلاطون وأرسطو ـ د. أبو ريان المرجع السابق في الصفحة نفسها (المترجم).

(٢) كان تلميذاً لأمونيوس اشتغل بتعليم الفلسفة بالإسكندرية (المرجع السابق) [المترجم].

(٣) كان تلميذاً لأمونيوس اعتنق المسيحية وهاجم سيمبلقوس والأفلاطونية المحدثة لقولها بقدم العالم ودافع عن حدوث العالم وخلقه المرجع السابق (المترجم).

عن أزلية العالم، ودعّم وجهة نظره بالالتجاء إلى محاورة «طيماوس» لأفلاطون التي كان يؤولها على أنها تقول بالخلق في الزمان. كما أخذ «يوحنا» أيضاً بوجهة النظر التي تقول إن أفلاطون استمد حكمته من الأسفار الموسوية.. وربما ذكر المرء أيضاً نيمسيوس Nemesius، أسقف ايميسا في فينيقيا، الذي تأثر بمدرسة الإسكندرية.

[٣] لكن إذا كانت الأفلاطونية المحدثة قد مارست تأثيرًا عميقاً على المفكرين المسيحيين، فمن الصواب أيضاً أن نقول إن المفكرين المسيحيين لم يكونوا بلا تأثير على الفلاسفة غير المسيحيين. ويمكن أن نرى ذلك في حالة «هيروكليز» السكّندري الذي حاضر في الإسكندرية ابتداء من عام ٤٢٠ ميلادية. ولقد أبدى هيروكليز تعاطفاً مع الأفلاطونية المتوسطة أكثر من الأفلاطونيين السابقين عليه، فقد أهمل التسلسل التصاعدي للموجودات عند أفلوطين الذي أفرط فيه يامبليخوس وبرقلس، ولم يسمح إلا بوجود واحد يعلو الوجود الأرضي وهو وجود الصانع. لكن ما هو مثير بصفة خاصة هو تأكيد هيروكليز أن الصانع خلق الأشياء عن عدم خلقاً إرادياً[١]. وإن كان قد رفض الخلق في الزمان. غير أن ذلك لا ينفي الاحتمال الكبير للتأثير المسيحي، لا سيما أن القدر Fate عنده لا يشير إلى حتمية آلية، وإنما إلى نتائج معينة لأفعال الإنسان الحرة. وهكذا فإن التضرع بالصلاة والعناية الإلهية لا يطرد الواحد منهما الآخر بالتبادل[٢]. وأصبحت نظرية الضرورة أو القدر أكثر انسجاماً مع التمسك المسيحي بالحرية البشرية من ناحية، وبالعناية الإلهية من ناحية أخرى.

خامساً: الأفلاطونيون المحدثون في الغرب اللاتيني

من الصعب أن يكون هناك مبرر يجعل المرء يتحدث عن «مدرسة» للأفلاطونية المحدثة في الغرب اللاتيني. غير أن هناك خاصية مشتركة بين أولئك المفكرين الذين يصنّفون عادة على أنهم الأفلاطونيون المحدثون في «الغرب اللاتيني». وأن الجانب النظري في الأفلاطونية المحدثة لم يعد واضحاً بينما جانب التعليم قد أخذ مركز الصدارة. وهم بترجماتهم للأعمال اليونانية إلى اللغة اللاتينية وشروحهم على مؤلفات أفلاطون

(١) Phot. 460 b 23 ff, 461 b, 6, ff.

(٢) Phot. 465 a 16 ff.

وأرسطو، وكذلك شروحهم على مؤلفات الفلاسفة اللاتين. التي ساعدت على انتشار دراسة الفلسفة في العالم الروماني، كما شيَّدت في الوقت نفسه جسراً عبرت عليه الفلسفة القديمة إلى العصور الوسطى. وهكذا نجد خلقيدس في النصف الأول من القرن الرابع (الذي كان ـ أو أصبح ـ مسيحياً) ـ يقدم ترجمة لاتينية لمحاورة «طيماوس» لأفلاطون ويكتب لها شرحاً باللغة اللاتينية ـ من الواضح أنه اعتمد فيه على شرح «بوزيدنيوس» (مستفيداً بالكتابات الوسيطة) ـ وهذه الترجمة وشرحها كانت مفيدة للغاية في العصور الوسطى[1]. وفي نفس القرن ترجم «ماريوس فكتورنيوس» الذي أصبح مسيحياً عندما تقدم به السن «المقولات» و«كتاب العبارة» لأرسطو. و«ايساغوجي» لفرفريوس، وبعض مؤلفات فلاسفة الأفلاطونية المحدثة. كما كتب أيضاً شروحاً على كتاب المواضيع Topics لشيشرون، وفي «الاختراع»، كما ألَّف كتباً أصلية عن «التعريف» و«القياس الشرطي»... الخ وبوصفه مسيحياً فقد كتب بعض المؤلفات اللاهوتية التي بقي لنا جانب كبير منها. (ولقد تأثر القديس أوغسطين بماريوس فكتورنيوس). وربما ذكر المرء أيضاً «فيتيوس أجونيوس بريتكستاتوس» (توفي عام ٣٨٤) الذي ترجم صياغة ثيمستوس لكتاب «التحليلات» لأرسطو؛ وكذلك «ماكروبيوس» (ويبدو أنه أصبح مسيحياً في سنواته المتأخرة) الذي كتب «ساتورن Saturnalia» عن كوكب زحل ـ وكذلك شرحاً على كتاب شيشرون «حلم سكيبيون» حوالي عام ٤٠٠ ميلادية. وتظهر في هذا الشرح نظريات الأفلاطونية المحدثة في الصدور أو الفيض، ويبدو أن «مكروبيوس» استفاد من شروح «فرفريوس» على محاورة «طيماوس» التي كانت هي نفسها قد استفادت من شروح «بوزيدنيوس»[2]. وفي فترة مبكرة من القرن الخامس كتب «مارتيانوس كابيلا» كتابه (لا

---

(١) لما كان هذا الكتاب يحتوي على ملخصات من محاورات أفلاطون الأخرى، كما يتضمن كذلك ملخصات ونصوصاً وآراء من الفلاسفة الإغريق الآخرين لهذا فقد كان خلقيدس عندما وصلنا إلى القرن الثاني عشر الميلادي أحد المصادر الرئيسية لمعرفتنا بالفلسفة اليونانية.

(٢) لما كان «مكروبيوس» قد أدخل في أفكاره الشارحة كفكرة الفيض والأعداد الرمزية تدرج الفضائل عند أفلوطين، بل حتى تعدد الآلهة فقد أصبح الكتاب «بالفعل نتاجاً توفيقياً لوثنية الأفلاطونية المحدثة». (Mauxice De Wulf, Hist. Med . Phil. I p. 79. Trans. E. Messenger, Ph. D. Longmans 3 rd Eng. edit. (935).

يزال باقياً) عن فقه اللغة الذي كان مقروءاً جداً في العصور الوسطى. (وقد قام على شرحه رمجوس الأوكسيري) وهذا الكتاب الذي هو أشبه بدائرة معارف تدريس كل فن من الفنون السبعة الحرة، وكان ذلك على جانب كبير من الأهمية خلال العصور الوسطى حيث كانت الفنون السبعة الحرة أساساً للتربية: الثلاثيات Trivium(١) و الرباعيات Quadrivium(٢).

غير أن أهم من هؤلاء الذين ذكرناهم جميعاً هو بؤتيوس المسيحي (٤٨٠ ـ ٥٢٤ ميلادية) الذي درس في أثينا وتولى منصباً رفيعاً إبان حكم الملك تيودور ـ أحد الملوك القوطيين ملك أستروجوثيس لكنه في نهاية حياته حكم عليه بالإعدام لاتهامه بالخيانة، بعد أن وضع فترة في السجن، وهي الفترة التي كتب فيها كتابه الشهير «عزاء الفلسفة» وقد يبدو من المناسب أكثر أن نعالج فلسفة بؤتيوس بوصفها مدخلاً للعصر الوسيط وسوف أكتفي هنا بأن أذكر بعض أعماله.

على الرغم من أن «بؤتيوس» كان يهدف إلى ترجمة كل كتب أرسطو إلى اللغة اللاتينية (De Intenpret. I, 2) مع تزويدها بالشروح. فإنه لم ينجح في إتمام مشروعه حتى النهاية، رغم أنه ترجم فعلاً: المقولات، وكتابي العبارة، والمواضيع (الطوبيقا)، والتحليلات (الأنالوطيقا) والحجج السوفسطائية. وربما ترجم كتباً أخرى إلى جانب «الأورجانون» طبقاً لخطته الأصلية، وإن كان ذلك غير مؤكد. كما ترجم «إيساغوجي» لفرفريوس. ومشكلة الكليات التي شغلت الفلاسفة في بداية العصور الوسطى تتخذ نقطة بدايتها من ملاحظات «فرفريوس»، و«بؤتيوس».

وإلى جانب تزويدنا بإيساغوجي (من ترجمة ماريوس فيكتورينوس) مع شرح مزدوج، شرح بؤتيوس أيضاً «المقولات» و«كتاب العبارة»، والطوبيقا، والأنالوطيقا، ويحتمل الحجج السوفسطائية، وكتاب «الطوبيقا» لشيشرون. وفي «مقدمته للقياس

---

(١) الثلاثيات Trivium المرحلة الأولى من الدراسة الجامعية في العصور الوسطى وتشتمل على النحو والبلاغة كالجدل (المترجم).

(٢) الرباعيات ..Quadrivium كان هذا يطلق في العصور الوسطى على أقسام الدراسات العليا وهو يشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك (المترجم).

الحملي» و«القياس الحملي» و«القياس الشرطي» ، و«القسمة»، و«طوبيقا الفصل» وفي كتابه «عزاء الفلسفة» و«تأسيس علم الحساب»... الخ وفي الفترة الأخيرة من حياته كتب عدة كراسات لاهوتية.

بناء على هذا العمل الشامل الذي شمل الترجمة والشروح، فإن بؤثيوس يمكن أن يسمى الوسيط الرئيسي بين العصور القديمة والعصور الوسطى. «فهو آخر الرومان وأول الأسكولائيين»، كما قيل عنه. «وقرب نهاية القرن الثاني عشر كان القناة الرئيسية التي انتقلت الأرسطية بواسطتها إلى الغرب»(١).

---

(١) M. De walf, Hist. Med. Phi l. I. p. 109.



"الفصل السابع والأربعون"

" نظرة ختامية عامة "

عندما ننظر خلفنا إلى الفلسفة اليونانية وإلى العالم الإغريقي الروماني، على نحو ما لاحظنا بداياته الساذجة على شاطيء آسيا الصغرى؛ وكما رأينا القوة العقلية والذهن الشامل عند هيراقليطس أو بارمنيدس يصارع فقر اللغة الفلسفية العاجز.. كما تعقبنا نمو فلسفتين عظيمتين في العالم وهما فلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطو . كما رأينا التأثير الواضح للمدرسة الرواقية، وشاهدنا تطور الجهود النهائية الخلاّقة للفكر القديم، مذهب أفلوطين في الأفلاطونية المحدثة ـ بعد ذلك كله لا نملك إلا أن نعترف أننا أمام أحد الإنجازات العليا للجنس البشري. وإذا نظرنا بإعجاب في المعابد اليونانية في صقلية، والكاتدرائيات القوطية في العصور الوسطى، وفي الأعمال الفنية لفنان مثل «الفرا انجيليكو»، أو «ميخائيل انجلو» أو «رونبص»، أو «فيلاسكوز» ـ ولو أننا قدّرنا أعمال شخص مثل «هوميروس» أو «دانتي» أو شكسبير أو جوته ـ فإن علينا أن نعترف بالفضل وأن نُضفي إعجاباً مماثلاً على كل ما هو عظيم في مملكة الفكر الخالص، وأن نعتبره واحداً من الكنوز العظيمة في تراثنا الأوربي.

إن الجهد الذهني والمثابرة والسعي الدءوب هي بغير شك أمور مطلوبة لكي ننفذ إلى ثراء الفكر اليوناني، إلا أن أي جهد يبذل في محاولة فهم وتقدير فلسفة هاتين العبقريتين: عبقرية أفلاطون وعبقرية أرسطو ـ له جزاؤه فهو لا يمكن أن يكون جهداً ضائعًا إلا بمقدار ما يكون الجهد الذي يبذل في تقدير قيمة موسيقى بيتهوفن أو موتسارت أو جمال الكاتدرائية في شارتر ..Charters[(١)]. وكذلك إعجابنا بالدراما اليونانية، وبالفن المعماري عند اليونان، وفن النحت اليوناني، والنصب التذكارية الباقية للعبقرية اليونانية ولمجد هيلاس ..Hellas[(٢)] غير أن هذا المجد سيكون ناقصاً بدون الفلسفة اليونانية. ولن نستطيع

(١) مدينة في شمال فرنسا مشهورة بكاتدرائيتها القوطية (المترجم).

(٢) الاسم القديم لليونان (المترجم).

تقدير ثقافة اليونان تقديراً تاماً ما لم نعرف شيئاً عن الفلسفة اليونانية. وربما ساعدنا في تقدير تلك الفلسفة، إذا ما ذكرت بعض الاقتراحات ـ في هذه الملاحظات الختامية، (ذكرنا بعضها بالفعل فيما سبق) ـ التي تتعلق بالطرق المختلفة التي يمكن أن نعالج بها الفلسفة اليونانية ككل.

[١] سبق أن ذكرتُ بالفعل ـ لا سيما في سياق الحديث عن الفلاسفة قبل سقراط ـ مشكلة الواحد والكثير، غير أن موضوع العلاقة بين الواحد والكثير، وطابع هذه العلاقة يمكن أن نتبينه خلال الفلسفة اليونانية كلها؛ كما نتبينه في الواقع خلال الفلسفة بأسرها، وذلك يرجع إلى حقيقة هي أننا نصادف الكثرة في التجربة بينما يحاول الفيلسوف أن يرى الكثرة بنظرة إجمالية، أن يصل بقدر المستطاع إلى نظرة شاملة للواقع Reality أعني أن يرى الكثرة في ضوء الواحد أو بمعنى ما أن يرد الكثرة إلى الواحد . وهذه المحاولة للتوجه نحو النظرة الإجمالية شديدة الوضوح عند الفلاسفة الكسمولوجيين السابقين على سقراط. وليس ثمة حاجة أن نعود إلى هذه النقطة من جديد، ويكفي أن نتذكر أن محاولتهم التوفيق بين الكثرة التي نصادفها في التجربة والواحد الذي يتطلبه الفكر، كان السعي إليها ـ في الأعم الأغلب ـ على المستوى المادي. رغم أننا رأينا الفيثاغورية، مثلاً، تفرق تفرقة أشد وضوحاً بين النفس والبدن، في حين أن تصور النوس Nous عند أنكساجوراس يتجه نحو التحرر من المادية.

وبمقدار ما نستطيع أن نتحدث عن السوفسطائية ونقول إنها شغلت نفسها على الإطلاق بهذه المشكلة، فإننا نقول إنها شددت على جانب التعدد (تعدد أساليب الحياة، وتعدد الأحكام، والآراء الأخلاقية) على حين أننا نرى أن جانب الوحدة هو الذي يتم التشديد عليه عند سقراط؛ بمقدار ما توضع كوحدة أساسية للأحكام الصحيحة للقيمة في ضوء واضح. غير أن أفلاطون هو، في الحقيقة، الذي أبرز ثراء المشكلة وتعقيداتها، كما تتمثل في: الكثرة العابرة للظواهر، معطيات التجربة، على نحو ما تُرى في خلفية الحقائق الموحدة للمثل النموذجية، التي يدركها الذهن البشري في تصور، وهذا التأكيد للملكة المثالية للواقع تضطر الفيلسوف للنظر في مشكلة الواحد والكثير لا في مجال المنطق فحسب، بل أيضاً في مجال أنطولوجيا الوجود اللامادية. والنتيجة هي أن الوحدات اللامادية (وهي نفسها كثرة أو تعدد) يُنظر إليها في ارتباطها بالواحد، الواقع التركيبي للمجال المتعالي وللنموذج المطلق.

وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من جزئيات التجربة الحسية، كثرة الكسمولوجيين القدامى قد «رُفضت»، بالضبط بسبب خصوصيتها التي اعتبرت لا يمكن النفاذ إليها عن طريق الفكر التصوري ـ النفاذ إلى اللامتناهي، أو اللا متعين، فإن كل العالم المادي يُنظر إليه على أن العقل أو الروح قد نظَّمه وطبعه بطابعه. وهناك من ناحية أخرى التي تُركت Chorismos بين الواقع النموذجي والجزئيات العابرة، بينما لا يوجد جواب مقنع ـ في الظاهر على الأقل ـ للعلاقة الدقيقة بين النموذج والعلّة الفاعلة، حتى أنه على الرغم من أن أفلاطون أبرز تعقيدات المشكلة في بديل أكبر وتجاوز، بالقطع، مادية الفلاسفة السابقين على سقراط. لكنه فشل في تقديم أي حل للمشكلة وتركنا مع الثنائية. الواقع الحقيقي Reality من ناحية والواقع شبه الحقيقي أو عالم الصيرورة من ناحية أخرى؛ ولا حتى تأكيده على اللامادية التي جعلته يعلو على كل من بارمنيدس وهيراقليطس معاً، يمكن أن تكفي لتفسير العلاقة بين الوجود والصيرورة، أو العلاقة بين الواحد والكثير.

مع أرسطو نجد تحققاً أكبر من ثراء العالم المادي، فهو يحاول ـ رغم نظريته عن الصورة الجوهرية المحايثة ـ أن يصل إلى مركب ما من وقائع الواحد والكثير ، وكثرة الأعضاء داخل النوع تتحد في امتلاك الصورة النوعية المشابهة رغم أنه لا توجد هوية عددية. ومن ناحية أخرى فنظرية Hylomorphism(١) مكّنت أرسطو من تأكيد مبدأ موحّد في العالم الأرضي، وتجنب في الوقت ذاته أية مبالغة أو إفراط بصدد الوحدة Unity، من شأنها أن تتعارض مع الكثرة الواضحة التي نلتقي بها في التجربة: وهو بذلك يزودنا بمبدأ للاستقرار ومبدأ آخر للتغير، وبذلك نصف كلاً من الوجود والصيرورة معاً؛ وفضلاً عن ذلك فإن المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو، أو العلّة الغائية النهائية للكون، تصلح ـ إلى حد ما ـ كمبدأ للتوحيد والانسجام، فهو يُدرج كثرة الظواهر في وحدة عقلية؛ غير أن أرسطو من ناحية أخرى رغم عدم رضاه عن نظرية المثل عند أفلاطون، وإدراكه لضعفها، أدى به إلى رفض مؤسف، للنموذجية الأفلاطونية ككل. في حين أن تمسكه بالعلّية الغائية، واستبعاد واضح للعلّية الكونية الفاعلة يعني القول بثنائية نهائية بين الله وعالم مستقل.

---

(١) أي النظرية الفلسفية التي تقول إن المادة هي العلّة الأولى في الوجود كما فعل كثير من فلاسفة اليونان الأول (المترجم).

ربما لن يكون غريباً أو خيالياً أن نجد في الفلسفة بعد أرسطو ـ عند الرواقية ـ تشديداً مبالغاً فيه على الواحد يؤدي إلى وحدة وجود كونية (وهي التي انعكست انعكاساً نبيلاً في المواطنة العالمية الأخلاقية) ـ وعند الأبيقورية تشديداً مبالغاً فيه على الكثرة وهو يظهر في الكسمولوجيا التي أقيمت على أساس ذري، وفي أخلاق الأنانية (نظرياً على الأقل). وفي الفيثاغورية المحدثة، والأفلاطونية المتوسطة، رأينا المذهب التلفيقي يتزايد نموه في الفيثاغورية والأفلاطونية، والأرسطية حتى يصل إلى قمته في الأفلاطونية المحدثة.

الطريقة الوحيدة الممكنة ـ في هذا المذهب ـ لطرح مشكلة الواحد والكثير هي أن الكثرة لابد أن تصدر بطريقة ما عن الواحد، وهو يتجنب الثنائية، بين الله والعالم المستقل من ناحية، كما يتجنب من ناحية أخرى الواحدية Monism؛ وهكذا يكون هناك إنصاف لحقيقة الواحد والكثير: الحقيقة العليا للواحد، وحقيقة الكثرة التابعة أو المعتمدة عليه. لكن على حين أن الأفلاطونية المحدثة رفضت الواحدية الكونية من خلال مذهبها في تصاعد الوجود، ورفضت أي انقسام ذاتي للواحد المتعالي المفارق، وعلى حين أنها سمحت «بالكثرة المتعددة»، ولم تحاول رفض الكون Cosmos والدرجات الثانوية للوجود على أنها وهم، فقد فشلت في رؤية الطابع غير المقنع في محاولتها أن تسلك طريقاً وسطاً بين الخلق الحقيقي والواحدية، ونظريتها عن الفيض أو الصدور، منكرة الخلق من العدم من ناحية، وإنكارها الانقسام الذاتي لله من ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون له أي مغزى معقول، بل يظل مجرد مجاز فحسب. أما الحل الحقيقي وهو خلق الأشياء من عدم فقد تُرِك للفلسفة المسيحية.

[٢] ومن منظور مختلف قليلاً يمكن أن ننظر إلى الفلسفة اليونانية في شمولها على أنها محاولة لاكتشاف العلّة النهائية ـ أو العلل ـ للعالم.

لقد لاحظ الفلاسفة السابقون على سقراط، بصفة عامة، كما لاحظ أرسطو ـ بخصوص العلّة المادية ـ أن المادة الأولى للعالم هي التي تبقى ثابتة على الدوام وسط التغيرات المستمرة، إلا أن أفلاطون قدَّم تأكيداً خاصاً على العلّة النموذجية، أو الحقيقة المثالية التي تعلو على العالم المادي. على حين أنه أكَّد أيضاً على العلّة الفاعلة، العقل أو النفس، مطوراً الخطوات الأولى لانكساجوراس الذي كان يسبق سقراط. لكنه لم يهمل ـ

رغم ما يقوله أرسطو ـ العلّة الغائية، طالما أن العلل النموذجية هي أيضاً علل غائية: فهي ليست مثلاً فحسب، وإنما مثل علياً أيضاً. فالله يعمل في العالم من منظور غاية، على نحو ما هو معروض بوضوح في محاورة «طيماوس» . غير أن أفلاطون ترك، فيما يبدو ـ قسمة ثنائية بين العلّة النموذجية والعلّة الفاعلة، (أو على الأقل هذا ما يوحي به ما يقوله فعلاً وليس لدينا ما يضمن أن نقرر أنه جمع بين هاتين العلّتين النهائيتين معاً) ـ على حين أنه في العالم الأرضي لم يقدم تلك المكانة الواضحة للعلّة الصورية المحايثة التي قدمها أرسطو. ومع ذلك فعلى الرغم من أن أرسطو طوّر نظرية واضحة فيما يتعلق بالعلتين الصورية المحايثة والمادية في العالم الأرضي، فإن مذهبه معيب، للأسف ، من حيث علاقته بالعلّتين الفاعلة النهائية والعلّة النموذجية (الغائية) فالله عند أرسطو يعمل كعلّة غائية، لكن طالما أن الفيلسوف لم ير كيف أن ثبات الله (عدم تغيره) وكفايته الذاتية يمكن أن يتفقا مع ممارسة العلّة الفاعلة، وتجاهل تقديم علّة فاعلة نهائية. ولا شك أنه اعتقد أن ممارسة العلّة الغائية التي يقوم بها المحرك الذي لا يتحرك هي أيضاً العلّة الفاعلة المطلقة أو النهائية المطلوبة. غير أن ذلك يعني أن العالم عند أرسطو ليس أزلياً فحسب، بل أيضاً مستقل عن الله أنطولوجياً، ومن الصعب أن ننظر إلى المحرك الذي لا يتحرك أنه يجعل العالم يندرج في الوجود من خلال الممارسة اللاواعية للعلّة الغائية.

ومن ثم فإن مركب أفلاطون وأرسطو ضروري وفي الأفلاطونية المحدثة (وكذلك ـ إلى حد كبير أو صغير ـ في الفلسفات المتوسطة التي أدت إليها) ـ الله عند أرسطو والعلل الفاعلة والنموذجية عند أفلاطون قد تقاربا قليلاً أو كثيراً، حتى وإن لم يكن بطريقة مقنعة تماماً. أما في الفلسفة المسيحية، من ناحية أخرى، فإن العلل الفاعلة والنموذجية والغائية تتحد صراحة في إله روحي واحد موجود أعلى وحقيقة عليا، وهو مصدر كل موجود مخلوق تابع لغيره.

[٣] في استطاعتنا أن ننظر، مرة أخرى إلى الفلسفة اليونانية ككل من وجهة النظر الإنسانية، تبعاً للوضع الذي تنسبه المذاهب فُرادى إلى الإنسان. وكما أشرتُ فيما سبق إن الكسمولوجيا السابقة على سقراط قد اهتمت بالموضوع بصفة خاصة. أي الكون المادي أما الإنسان فقد نُظر إليه على أنه أحد بنود هذا الكون المادي، والنفس عنده، مثلاً، هي انقباض

النار الأولى (هيراقليطس) أو هي تتألف من نوع خاص من الذرات (لوقيبوس). ونظرية تناسخ الأرواح من ناحية أخرى على نحو ما وجدت في الفلسفة الفيثاغورية، وفي تعاليم أنبادقليدس تتضمن أنه يوجد في الإنسان مبدأ أعلى من المادة، وهي فكرة كانت تحمل ثماراً يانعة في فلسفة أفلاطون.

ونحن نجد مع السوفسطائيين وسقراط، انتقالاً، يرجع لأسباب مختلفة، من الموضوع إلى الذات، من العالم المادي بما هو كذلك إلى الإنسان. لكن لم تظهر إلا في الفلسفة الأفلاطونية المحاولة الحقيقية الأولى للجمع بين الحقيقتين في مركب شامل، ولقد ظهر الإنسان على أنه الذات العارفة والمريدة، الموجود الذي يحقق ـ أو سوف يحقق ـ القيم الحقة في حياة الفرد وفي حياة المجتمع، الموجود الذي وهب نفساً خالدة؛ ولقد قدمت المعرفة البشرية، والطبيعة البشرية، والمجتمع البشري، لهذا الموضوع تحليلات عميقة ونافذة. ويظهر الإنسان من ناحية أخرى على أنه موجود بين عالمين، حقيقة العالم اللامادي الكامل من فوقه، والعالم المادي من أسفل: وهكذا يظهر في طابع مزدوج لروح متجسدة أطلق عليها «بوزيدويندس» المفكر اللامع في الرواقية المتوسطة اسم الرابطة بين العالمين المادي واللامادي.

والإنسان في فلسفة أرسطو هو موجود وسط، إنْ صحّ التعبير، لأنه لا أفلاطون ولا أرسطو اعتبر الإنسان الموجود الأعلى: فمؤسس اللوقيون (أرسطو) لا يقل عن مؤسس الأكاديمية (أفلاطون) في اقتناعه بأنه فوق الإنسان هناك وجود ثابت لا يتغير، وأن تأمل هذا الوجود الثابت الذي لا يتغير هو ما تمارسه أعلى ملكة في الإنسان. ومرة أخرى لا يقل أرسطو عن أفلاطون في تقديم ملاحظة عميقة عن السيكولوجيا البشرية، والسلوك البشري والمجتمع البشري. ومع ذلك فإنما ربما استطعنا أن نقول عن فلسفة أرسطو إنها في وقت واحد تزيد في بشريتها وأيضاً تقل عن فلسفة أفلاطون: فهي أكثر بشرية من حيث إنها تربط برباط وثيق بين النفس والبدن أشد مما يفعل أفلاطون، ومن هنا فهو يقدم لنا أبستمولوجيا أكثر «واقعية»، ويعزو قيمة أعظم للتجربة الجمالية البشرية، وللإنتاج الفني، كما أنه أكثر «معقولية» في معالجته للمجتمع السياسي. لكنه أقل بشرية في توحيده بين العقل الفعال في كل إنسان (وهذا هو التأويل المرجح، فيما يبدو، لكتابه «في النفس») مما

يؤدي إلى إنكار الخلود الشخصي. وفضلاً عن ذلك فليس ثمة في أرسطو ما يوحي أن الإنسان يمكن أن يصبح متحداً بالله بأي معنى حقيقي.

ومع ذلك فعلى الرغم من أنه من الصواب أن ننسب لأفلاطون وأرسطو وضعاً مهماً في دراسة الإنسان وسلوكه، كفرد وكعضو في المجتمع، فمن الصواب أيضاً أنهما معاً (رغم أن أرسطو اتجه نحو العلم التجريبي) كانا ميتافيزيقيين عظيمين وفيلسوفين نظريين كبيرين. وليس في استطاعتنا أن نقول عن أي منهما إنه ركّز انتباهه على الإنسان فحسب. غير أن الإنسان خلال الفترتين الهلنستية والرومانية، أصبح يشغل على نحو متزايد المركز في الصورة. إذ بدأ النظر الكسمولوجي يذوي، فهو ولم يكن أصيلاً في طابعه، في حين أن الفيلسوف عند الأبيقورية والرواقية المتطورة انشغل بالسلوك الإنساني قبل أي شيء آخر. ولقد أنتج هذا الانشغال بالإنسان نظرية نبيلة عند الرواقية المتأخرة: رواقية سينكا، ومارقوس أوريليوس ـ وربما بطريقة معارضة أكثر عند ابكتيتوس، وأصبح الناس في هذه النظرية موجودات عاقلة. وهم جميعاً إخوة وأبناء زيوس Zeus. لكن إذا كانت المدرسة الرواقية قد شددت أكثر على السلوك الأخلاقي عند الإنسان. فإن المقدرة الدينية للإنسان، والحاجة والشوق تلك التي أصبحت تشغل مكانة مرموقة عند المدارس، والمفكرين الذين تأثروا بالتراث الأفلاطوني : نظرية «الخلاص»، ومعرفة الله ، والتشبه بالله، تصل إلى ذروتها في نظرية أفلوطين عن وحدة الانجذاب الصوفي مع الواحد. وإذا كانت الأبيقورية والرواقية (ربما الأخيرة مع بعض التحفظات) قد شغلت نفسها بالإنسان على ما يمكن أن نسميه بالمستوى الأفقي، فإن الأفلاطونية المحدثة قد شغلت نفسها بالإنسان على المستوى الرأسي أي صعود الإنسان إلى الله.

(٤) يُنظر إلى الأبستمولوجيا ـ أو نظرية المعرفة ـ بصفة عامة على أنها فرع من الفلسفة، وترتبط دراستها بعصرنا الحديث، وهي تشكل عند بعض المفكرين المحدثين الفلسفة بأسرها. وهناك، بالطبع، قَدْرٌ من الحقيقة في القول بأن الفلسفة الحديثة كانت أول فلسفة تجعل من الأبستمولوجيا موضوعاً لدراسة نقدية جادة ، لكنها ليست عبارة كاملة الصحة إذا ما أكدها المرء بلا تحفظ. فإذا تركنا جانباً فلسفة العصر الوسيط، التي عالجت أيضاً موضوعات أبستمولوجية، فإن من الصعب أن ننكر أن المفكرين العظام في العصر

القديم شغلوا أنفسهم إلى حد ما بموضوعات ومسائل أبستمولوجية، حتى إذا لم يعترفوا بها فرعاً منفصلاً من الفلسفة، أو لم يضفوا عليها تلك الأهمية النقدية التي نضفيها عليها العصور الحديثة عادة، أو منذ عصر كانط على أقل تقدير. دون محاولة تقديم بحث كامل عن تطور الأبستمولوجيا في الفلسفة القديمة، فسوف أشير إلى نقطة أو نقطتين تساعدنا في إلقاء الضوء على واقعة أن المشكلات الأبستمولوجية المهمة تطل برأسها على الأقل في أرض العالم القديم، حتى إذا لم تكن قد انبثقت في ضوء النهار الساطع، ونالت الاهتمام الذي تستحقه.

لقد كان الفلاسفة السابقون على سقراط «دجماطيقين» في الأعم الأغلب، بمعنى أنهم زعموا أن الإنسان يستطيع أن يعرف الحقيقة الواقعية Reality بطريقة موضوعية. صحيح أن الفلسفة الايلية فرّقت بين طريق الحق وطريق الظن أو الرأي أو الظاهر. إلا أن الايليين أنفسهم لم يتبينوا أهمية المشكلات التي تنطوي عليها فلسفتهم؛ لقد تبنوا موقفاً واحدياً على أسس عقلية، ولما كان هذا الموقف يتناقض مع معطيات التجربة الحسية. فقد أنكروا ، بلا مبالاة، الحقيقة الموضوعية للظواهر: ولم يناقشوا موقفهم الفلسفي العام، أو قدرة العقل البشري على تجاوز الظواهر والعلو عليها، بل افترضوا بالأحرى هذه القدرة. كما أنهم لم يتبينوا ظاهرياً، أنهم برفضهم للحقيقة الموضوعية للظواهر فإنهم يدمرون ميتافيزيقاهم. ومن ثم فإن مفكري المدرسة الايلية، بصفة عامة لا يمكن أن يقال إنهم استثناء من الموقف غير النقدي الذي اتخذه الفلاسفة قبل سقراط بصفة عامة، على الرغم من المقدرة الجدلية عند رجل مثل زينون Zeno .

والواقع أن السوفسطائيين هم الذين قالوا، في الواقع، بالنزعة النسبية إلى حد كبير أو صغير. والقول بالنسبية ينطوي على ابستمولوجيا ضمنية. وإذا أخذنا عبارة بروتاجوراس الشهيرة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» ـ بمعناها الواسع لوجدنا أنها تساوي قولنا لا فقط باستقلال الإنسان في دائرة الأخلاق، بوصفه خالقاً للقيم الأخلاقية، بل أيضاً عجزه عن بلوغ الحقيقة الميتافيزيقية: ألم يتبن بروتاجوراس موقفاً شكياً بخصوص اللاهوت؟ ألم ينظر السوفسطائيون بصفة عامة إلى الفكر النظري الكسمولوجي على أنه أكثر قليلاً من أن يكون مضيعة للوقت؟.. ولو أن السوفسطائيين شرعوا في إنشاء نقد للمعرفة البشرية،

وحاولوا أن يبينوا لماذا لابد أن تنحصر المعرفة البشرية بالضرورة في معرفة الظواهر - لكانوا أبستمولوجيين - إلا أن اهتماماتهم في الواقع كانت، في الأعم الأغلب، غير فلسفية، ولم تكن نظرياتهم الفلسفية، فيما يبدو، تقوم على أي نظر عميق للذات أو للموضوع. ومن ثم ظلت الابستمولوجيا المتضمنة في موقفهم العام ضمنية ولم تنقح بحيث تصبح نظرية للمعرفة صريحة. وفي استطاعتنا نحن، بالطبع، أن نتبيّن بذور النظريات أو المشكلات الأبستمولوجية لا في المذهب السوفسطائي فحسب، بل أيضاً في الفلسفة السابقة على سقراط. غير أن ذلك لا يعني أن السوفسطائيين أو الكسمولوجيين السابقين على سقراط، قد تحققوا نظرياً من هذه المشكلات.

عندما ننتقل إلى أفلاطون أو أرسطو فإننا نجد نظريات المعرفة صراحة فقد كان لدى أفلاطون فكرة واضحة عما يعنيه بالمعرفة، وأنه يفرق بجدة بين طبيعة المعرفة الصادقة وطبيعة الظن، وطبيعة الخيال، لما كانت لديه فكرة نظرية واضحة عن العناصر النسبية المتغيرة في الإدراك الحسي. وناقش مشكلة: كيف يحدث الخطأ في الحكم، وأين يكمن هذا الخطأ. ونظريته بأسرها عن الدرجات التصاعدية للمعرفة، والموضوعات المناظرة للمعرفة أهّلته بلا شك أن يوضع في مصاف الأبستمولوجيين. وقل الشي نفسه بالنسبة لأرسطو، الذي قال بنظرية في التجريد، وفي وظيفة الصورة، والمبدأ الفعال والمنفعل في العلم، والتفرقة بين الإدراك الحسي والفكر التصوري، والوظائف المختلفة للعقل. وبالطبع إذا ما أردنا أن نقصر مجال الأبستمولوجيا على النظر في مشكلة: «هل في استطاعتنا أن نصل إلى المعرفة؟» عندئذ سوف تنتمي الأبستمولوجيا الأرسطية إلى السيكولوجيا أو علم النفس ما دامت تحاول الإجابة عن السؤال «كيف نصل بالفعل إلى المعرفة؟» أكثر من الإجابة عن السؤال: «هل نستطيع أن نعرف؟». لكن إذا شئنا أن نمد نطاق الأبستمولوجيا حتى تغطي طبيعة المسار الذي نسير فيه حتى نصل إلى المعرفة، فلابد لنا عندئذ أن نعدّ أرسطو، يقيناً، أحد الأبستمولوجيين. فهو ربما حاول الإجابة عن أسئلة طرحها في السيكولوجيا، ولابد أننا الآن ندرج معظمها ضمن علم النفس، وبغض النظر عن التسميات فإنه تظل هناك حقيقة لا شك فيها، وهي أن أرسطو كانت لديه نظرية في المعرفة.

ومن ناحية أخرى على الرغم من أن أفلاطون وأرسطو طورا نظريات في المعرفة، فلا فائدة من الادعاء بأنهما لم يكونا «دجماطيقيين» لقد كان لدى أفلاطون كما سبق أن ذكرت فكرة واضحة عما يعنيه بالمعرفة، غير أن مثل هذه المعرفة ممكنة بالنسبة للإنسان كما يزعم. فإذا كان قد قَبِلَ من هيراقليطس تمسكه بطابع التغير في العالم المادي، ومن السوفسطائيين نسبية الإدراك الحسي. كما قَبِلَ أيضاً من الايليين والفيثاغوريين الفرض العقلي القائل بأن العقل البشري يستطيع أن يتجاوز الظواهر ويعلو عليها، ومن سقراط نقطة البداية في ميتافيزيقا الماهية؛ فإنه فضلاً عن ذلك كان من الجوهري بالنسبة لأهداف أفلاطون السياسية والأخلاقية، إمكان معرفة القيم الثابتة والماهيات المثالية: والواقع أنه لم يتشكك قط في هذا الإمكان. ولم يطرح أبداً بطريقة جادة السؤال عن عنصر قبلي ذاتي خالص في العلم البشري: فقد نسب العنصر القبلي (الذي وافق عليه) إلى «التذكر» أعني إلى المعرفة الموضوعية السابقة. كما أن أرسطو لم يطرح قط «المشكلة النقدية»: فقد افترض أن العقل البشري يستطيع أن يتجاوز الظواهر ويعلو عليها، ويبلغ معرفة موضوعات معينة ضرورية وثابتة لا تتغير، وهي موضوعات التأمل النظري . لقد كان أفلاطون جدلياً توحيدياً، في حين أن أرسطو كان باستمرار على استعداد للنظر في مشكلات جديدة. وكان حريصاً في نظرياته الخاصة، إن لم يكن حريصاً أيضاً في إفادته عن نظريات الآخرين. لكنا لا نستطيع أن نقول عن أفلاطون ولا عن أرسطو إنه كان «كانط» العالم القديم، أو أنه كان المعارض لكانط في ذلك العالم. لأنهما معاً لم يدرسا مشكلة كانط. والواقع أن ذلك لا يدهشنا ما دام الرجلان قد سيطرت عليهما مشكلة الوجود. (في حين أن هناك عدداً من المفكرين في العصر الحديث قد بدأوا من الوعي) ـ حتى أن نظريتهما في المعرفة قد تنفحت من حيث دلالتها في ميتافيزيقاهما وموقفهما الفلسفي العام بدلاً من أن تكون مقدمة ضرورية لأي ميتافيزيقا.

لو أننا استثنينا الشكاك ـ في الفلسفة بعد أرسطو ـ لوجدنا بصفة عامة موقفاً «دجماطيقياً» ، رغم أنه من الصواب أيضاً أن انتباهاً ملحوظاً كان موجهاً لمشكلة معايير الحقيقة كما هي الحال مثلاً عند الرواقيين والأبيقوريين. وبعبارة أخرى: عاش المفكرون المشكلة التي ظهرت من خلال تغيرات الإدراك الحسي، وحاولوا مواجهة هذه المشكلة.

والواقع أنه كان عليهم حلّها حتى يكونوا قادرين على تشييد مذاهبهم الفلسفية المتعددة، لقد كانوا نقديين أكثر كثيراً من الفلاسفة السابقين على سقراط، لكن ذلك لا يعني أنهم كانوا فلاسفة نقديين بالمعنى الكانطي، لأنهم حصروا أنفسهم، قليلاً أو كثيراً، في مشكلة جزئية معينة، وحاولوا أن يفرقوا بين الإدراك الحسي الموضوعي مثلاً والخيال والهلوسة أو الهذيان. غير أن الشك النقدي ظهر في الأكاديمية الجديدة، كما هي الحال عندما علّم «كارنيادس» الناس أنه لا يوجد معيار للحقيقة، وأن المعرفة مستحيلة، على أساس أنه لا يوجد تمثل حسي صادق صدقاً يقينياً، وأن الاستدلال التصوري طالما أنه مؤسس على التجربة الحسية، فهو لا يمكن أن يوثق فيه أكثر من الأخير، ولقد نقّح الشكاك المتأخرون نقداً نسقياً للدجماطيقية، وقالوا بالطابع النسبي للإحساس والحكم في آن واحد. حتى أنهم اعتبروا غير ميتافيزيقيين. والواقع أن الدجماطيقية قد ظفرت بالنصر النهائي في الفلسفة القديمة. لكن لا يمكن أن يقال من وجهة نظر هجمات الشكاك إن الفلسفة القديمة لم تكن نقدية تماماً وأن الابستمولوجيا لا مكان لها عند فلاسفة الإغريق. وتلك هي النقطة التي أريد أن أسجلها: فأنا لستُ معنياً بالقول بأن الهجمات ضد الميتافيزيقا كان لها ما يبررها: لأني أعتقد أنه يمكن الرد عليها. لكني أود فحسب أن أشير إلى أن جميع فلاسفة اليونان كانوا «دجماطيقيين» من النوع الساذج، وأننا إذا قلنا إن ذلك يمكن أن يكون مقبولاً أو مشروعاً بالنسبة للفلاسفة السابقين على سقراط، فإنه أبعد أن يكون حكماً عاماً ينطبق على فلاسفة اليونان بصفة عامة.

|٥| ويرتبط علم النفس أو السيكولوجيا ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة الأبستمولوجيا ـ ومن هنا كان من الأفضل أن نسوق بعض الملاحظات عن تطور السيكولوجيا في الفلسفة القديمة. لقد كانت المدرسة الفيثاغورية هي التي خرجت عن نطاق الفلاسفة السابقين على سقراط لقولها بتصور محدد للنفس باعتبارها مبدأ ثابتاً ودائماً، وهي تصرّ على فرديتها حتى بعد الموت. لقد اعترفت فلسفة هيراقليطس بجانب في الإنسان يشبه المبدأ المطلق في الكون أكثر مما يشبه المبدأ المطلق في البدن. كما يذهب أنكساجوراس إلى أن النوس Nous (العقل) موجود في الإنسان، لكن الأخير لم ينجح في أن يتجاوز ـ شفاهة على الأقل ـ مادية مذهب السابقين على سقراط، في حين أن العنصر العقلي في الإنسان عند

هيراقليطس ليس سوى تجل أنقى للمبدأ الملتهب. غير أن السيكولوجيا الفيثاغورية بتفرقتها بين النفس والبدن تتضمن على الأقل تفرقة بين الروحي والمادي. والواقع أن نظرية التناسخ تبالغ في التشديد على التفرقة بين النفس والبدن، ما دامت تنطوي على نتيجة هي أن النفس لا ترتبط بعلاقة ماهوية ببدن بعينه. وفضلاً عن ذلك فإن قبول التناسخ يعني قبولاً للنظرية التي تقول فإن التذكر والوعي المنعكس، للهوية الذاتية المستمرة ليس جوهرياً لدوام الفرد (وإذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن هناك عقلاً فعالاً منفعلاً في كل إنسان، وأن هذا العقل الفعال يستمر في فرديته ، فإن فكرته عن أن الذاكرة التي تفنى بالموت ربما يرجع لا إلى السيكولوجيا والفسيولوجيا عنده وإنما إلى آثار متبقية من النظرية الفيثاغورية ومضامينها).
أما بالنسبة للنظرية الفيثاغورية بصدد الطبيعة الثلاثية للنفس ، فهي في نهاية الأمر ترجع بلا شك إلى الملاحظة التجريبية إلى الوظائف العقلية والانفعالية في الإنسان والصراع بين العقل والانفعال.

ولقد كان للتصور الفيثاغوري للنفس أثر ملحوظ للغاية في فكر أفلاطون، فهو بعد أن رفض النظرية المصاحبة جعل من النفس مبدأ للحياة والحركة في الإنسان، وهو مبدأ لا يعتمد أساساً على البدن، لكي يمارس وظائفه العقلية العليا، وإنما هو مبدأ يأتي من «خارج» البدن، ويبقى بعد وفاة البدن. وهناك التقسيم الثلاثي في الطبيعة، للنفس إلى وظائف أو «أجزاء» مختلفة، يتناسب ترتيبها التصاعدي مع موقف أفلاطون الميتافيزيقي العام. إذ تعتمد الأجزاء أو الوظائف الدنيا أساساً على البدن، أما النفس العاقلة فتنتمي إلى دائرة الحقيقة الثابتة الدائمة: ويقع نشاطها في عملياتها الحدسية والجدلية الصحيحة على مستوى أعلى من مستوى الظواهر. ويبرهن على الطابع «الإلهي» الخالد في النفس. غير أن أفلاطون لم يكن معنياً بالدرجة الأولى بالنفس من الزاوية السيكولوجية الدقيقة، بل أكثر من ذلك لم يكن معنياً بها من الزاوية البيولوجية: لقد كان معنياً أولاً وقبل كل شيء بالنفس التي تدرك القيم، وتقوم بتحقيقها، أعني بجانبها الأخلاقي. ومن هنا كانت الأهمية الهائلة التي ألحقها بتربية النفس وتثقيفها. فإذا كان قد وضع تناقضاً حاداً بين النفس والبدن، وتحدث عن النفس على أنها تسكن البدن، وعلى أنها تقود البدن كما يقود القبطان السفينة وهي معدّة لقيادة البدن والسيطرة عليه، فقد كان اهتمامه الأساسي الأخلاقي هو

الذي أدى به إلى أن يفعل ذلك. صحيح أنه حاول البرهنة على وجود النفس قبل البدن، واستقلالها الذاتي عن البدن، وخلودها بحجج ابستمولوجية بادئاً، مثلاً، من العنصر القبلي في المعرفة البشرية، لكنه كان خاضعاً طوال الوقت لاعتبارات أخلاقية ولاهتمامات دينية إلى حد ما. ونحن نجده في نهاية حياته، لا يزال يصرّ على أن النفس هي أثمن ما يملكه الإنسان، وأن أعلى مهمة وواجب للإنسان هو رعاية النفس. وهذا هو ما علينا أن نسميه بالجانب المميز لسيكولوجيا أفلاطون؛ إذ إنه على الرغم من أنه ينسب، يقيناً، وظيفة بيولوجية للنفس، أعني كمصدر للحركة والمبدأ الحيوي، فإنه يشدد على الجوانب الأخلاقية والميتافيزيقية لدرجة أن المرء ربما تشكك فيما إذا كانت معالجته لهذه الجوانب تتفق مع معالجته للنفس في وظيفتها البيولوجية.

بدأ أرسطو من التصور الأفلاطوني للنفس، ومن الصورة الأخلاقية الميتافيزيقية عند أفلاطون للنفس، وملامح هذه الصورة بارزة عنده في السيكولوجيا على نحو ما تعرضها أعماله التربوية. وهكذا نجد أن أعلى جانب في النفس البشرية عند أرسطو، العقل الفعال، يأتي من الخارج ويبقى بعد الموت، وعلى حين أنه يصرّ على التربية والثقافة الأخلاقية، أمر ظاهر جداً في فلسفة أرسطو على نحو ما كان في فلسفة أفلاطون. ومع ذلك فليس في استطاعة المرء أن يتجنب الانطباع أن هذا الجانب من نظريته في النفس ليس هو الجانب الذي يميّز حقاً سيكولوجيا أرسطو. وعلى الرغم من تمسكه بالتربية، ومهما كان موقفه العقلي في صورة الحياة المثالية للإنسان التي قدمها في كتابه «الأخلاق»، فقد يبدو من الصواب أن نقول إن الإسهام الذي يتميز به أرسطو في السيكولوجيا إنما يوجد بالأحرى في معالجته للنفس من جوانبها البيولوجية . أما التناقض الحاد الذي وضعه أفلاطون بين النفس والبدن، فإنه يتجه نحو التقهقر والانسحاب إلى الخلف ليحل محله تصور النفس بوصفها صورة محايثة للبدن، وبوصفها قرينة لهذا البدن المعين. والعقل الفعال (سواء أدركناه بطريقة واحدية أم لا) يبقى بعد الموت، إلا أن النفس في عموميتها، بما في ذلك العقل المنفعل، وبما في ذلك وظائف الذاكرة... الخ. فإنها تعتمد على الكيان الحر الجسدي، وتفنى بالموت. فمن أين جاءت، هذه النفس للإنسان (إذا استبعدنا العقل الفعال؟). إنها لم تأت من «الخارج» إذ لم «يصنعها» «الصانع». وربما كانت وظيفة البدن

أكثر قليلاً من الظاهرة المصاحبة. ويقدم أرسطو دراسة تجريبية مكثفة لهذه الوظائف النفسية مثل: الذاكرة، المخيلة ، الأحلام، الإحساسات، وسوف يظهر أن تحققه من اعتماد مثل هذه الوظائف على العوامل والظروف الفسيولوجية قد أدت به إلى نظرية الظاهرة المصاحبة عن النفس، حتى إذا لم يجحد صراحة أبداً شمول الميراث الأفلاطوني، أو تحققه من التوتر بين ما احتفظ به من سيكولوجيا أفلاطون وما قادته إليه بحوثه الخاصة، وميله الذهني، عن النفس.

ربما كان أعظم مساهمة للسيكولوجيا من جانب الفلسفة بعد أرسطو ، بمعنى واسع، التشديد الذي وضعته على الجانب الديني من النفس البشرية: ويصدق ذلك على الأقل على الأفلاطونية المحدثة. والمدارس التي أدت إلى الأفلاطونية المحدثة، رغم أنه لا يصدق، بالطبع، على جميع المدارس بعد أرسطو. فمفكرو الحركة التي وصلت بالأفلاطونية المحدثة إلى القمة، عملوا من منظور التراث الأفلاطوني، فقد وضعت على نحو بارز التشابه بين الإنسان والله والتوجه والمصير المتعالي للنفس. وبعبارة أخرى إن الموقف الأفلاطوني هو الذي انتصر على نحو متميز، أكثر مما نجح الموقف الأرسطي؛ أما بالنسبة للرواقية والأبيقورية، فإن الأولى لم تستطع أن تحقق سيكولوجيا موحدة حقيقية نظراً لواقعة بسيطة هي أن ماديتها الدجماطيقية تتطلب سيكولوجيا معينة، وموقفها الأخلاقي يتطلب سيكولوجيا أخرى. وفضلاً عن ذلك فإنها لم تبحث طبيعة النفس ولا وظيفتها لذاتها. وحاول الرواقيون إقامة سيكولوجيا عقلية على أسس تجريبية مؤكدة. لكن بما أنهم تبنوا كسمولوجيا السابقين على سقراط مع شيء من التعديل، فإنهم ركزوا انتباههم على السلوك الأخلاقي، وتناسبت معهم سيكولوجيا عقلية بقدر ما استطاعوا، مع مذهب هيجين، ومع ذلك فإن ميل المذهب الرواقي، ونتيجة تأثره كان من المؤكد أنه يؤدي إلى زيادة اتجاه الاهتمام بالجوانب الدينية والأخلاقية للنفس أكثر من الاهتمام بالجوانب البيولوجية. أما الأبيقوريون فقد أنكروا خلود النفس، وأكدوا طابعها الذري. لكنهم فعلوا ذلك من منظور اهتمامهم الخاص بالأخلاق، وليس بسبب أنهم اكتشفوا أن النفس هي في الحقيقة مؤلفة من ذرات، رغم أننا ينبغي أن نقول إن سيكولوجيا الأبيقورية تناسب أكثر أخلاقهم المبتذلة العادية أكثر مما تناسب سيكولوجيا الرواقية أخلاقهم المثالية، فهما معاً

السيكولوجيا الرواقية والأخلاق الرواقية، كانا دائماً في صراع، إنْ صحَّ التعبير، لكسر روابط الواحدية المادية التقليدية التي ارتبطا بها. ولم يستطع الرواقيون أن يفسروا الفكر العقلي من منظور مذهبهم أكثر مما استطاع الأبيقوريون تفسير الفكر من منظور حركة الذرات. وربما استبق الأبيقوريون ـ إلى حد ما ـ سيكولوجيا هوبز ومفكري عصر التنوير الفرنسي غير أن الجوانب النفسية لا يمكن: لا في العالم القديم، ولا في فرنسا. في القرن الثامن عشر ، ولا حتى في القرن العشرين، أن تفسر النفس تفسيراً مقنعاً من منظور مادي ولا أن يفسر العقلي من منظور اللاعقلي، ولا الوعي من منظور اللاوعي. ومن ناحية أخرى إذا لم يكن من الممكن ردّ الجوانب النفسية إلى جوانب جسدية مادية، فإن الجوانب الجسدية المادية لا يمكن ردّها إلى جوانب نفسية: فالجانبان متمايزان ويظلان كذلك، رغم وجود رابطة في الإنسان بين الجوانب المادية الخالصة والروحية الخالصة، فالعنصران يرتبطان ارتباطاً حميماً. لقد شدّد أفلاطون على واقعة التمايز: في حين شدد أرسطو على الارتباط الحميم. أما نحن فنحتاج إلى أن نضع في ذهننا العاملين معاً: إذا أراد المرء أن يتجنب مذهب المصادفات (المناسبات) أو المثالية الحديثة من ناحية، ومذهب الظاهرة المصاحبة من ناحية أخرى.

[٦] بضعة ملاحظات قليلة عن تطور الأخلاق في الفلسفة القديمة، لا سيما فيما يتعلق بالعلاقة بين المعايير الأخلاقية والأساس المتعالي للأخلاق. وأنا على وعي تام بأن الخلاف حول مشكلة العلاقة بين الأخلاق والميتافيزيقا كان حاداً، ولا أريد أن أدخل في مناقشة هذه المشكلة بروح موضوعية: ولا أريد سوى أن أشير إلى أحد الاتجاهات الرئيسية في الفكر الأخلاقي اليوناني.

علينا أن نفرق بين الفلسفة الخلقية بما هي كذلك، والأحكام الخلقية غير النسقية للجنس البشري. فقد كانت هناك أحكام خلقية عند اليونان قبل أن يفكر فيها السوفسطائيون، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو والرواقيون... الخ بوقت طويل. والقول بأن الأحكام الخلقية المألوفة للإنسان، كانت تشكل مضمون تفكيرهم، يعني أن نظريات الفلاسفة تعكس إلى حد قليل أو كبير، الوعي الأخلاقي المألوف للعصر. غير أن هذه الأحكام الخلقية التي تعتمد بدورها ـ إلى حد ما على الأقل ـ على التربية، والتراث الاجتماعي، والبيئة، قد شكلها المجتمع، ولهذا فمن الطبيعي أن تختلف ، بنوع ما، من

مجتمع إلى مجتمع. ومن أمة إلى أمة . وهناك طريقان مفتوحان أمام الفيلسوف للرد على هذا الاختلاف ـ على النحو التالي:

(أ) أن يدرك أن المجتمع المعين يتمسك بقواعده التقليدية ويعتبرها الطريق الوحيد، الطريق «الطبيعي»، بينما ليست لجميع المجتمعات ـ من ناحية أخرى ـ نفس القواعد بالضبط. وقد يكون ردّ الفيلسوف هو أن يستخلص النتيجة التي تقول إن الأخلاق نسبية، وأنه على الرغم من أن إحدى القواعد قد تكون أكثر نفعاً وأكثر فائدة من غيرها ـ فإنه لا توجد قاعدة مطلقة للأخلاق. وهذا هو الخط الذي سار فيه السوفسطائيون.

(ب) قد ينسب الفيلسوف قدراً كبيراً من الاختلافات التي يلاحظها إلى الخطأ ويتمسك بقاعدة مؤكدة، ومعيار يقيني للأخلاق. وهذا هو الطريق الذي سلكه أفلاطون وأرسطو. والواقع أن العقلانية الأخلاقية لا سيما تلك التي اتسم بها سقراط، رغم أن أفلاطون أيضاً ـ بقدر أقل ـ يقف شاهداً على الحقيقة التي تنسب الاختلافات في الأحكام الخلقية إلى الخطأ. بالنسبة للإنسان الذي يعتقد ـ أو يعترف أنه يعتقد ـ أن الإجراء المناسب والطبيعي هو أن تؤذي الأعداء، أو أن تقوم بأعمال أنانية دون استحياء، فإن أفلاطون يحاول أن يبيّن أنه مخطيء تماماً في فكرته. وهو قد يلجأ أحياناً إلى المصلحة الشخصية، وحتى إن كان ذلك عن طريق ما يسمى بالحجة الشخصية Argumentans ad Hominen لكن أياً ما كان يلجأ أفلاطون إليه لكي يبرهن على وجهة نظره، فقد كان على يقين من أنه لا نسبية في الأخلاق؛ فقد كان يؤمن بمعايير ثابتة، صادقة صدقاً موضوعياً، ومشروعة على نطاق كلي.

إننا إذا ما نظرنا إلى الفلسفة الخُلقية عند كل من أفلاطون وأرسطو لوجدنا هذه الحقيقة ظاهرة، وهي أن معيار السلوك مستمد من تصورها للطبيعة البشرية فقد رأى أفلاطون أن المثل الأعلى هو شيء محدد ثابت أزلي مفارق لا يخضع للنسبية والتغير. والملكات المختلفة في الإنسان هي ملكات للنشاط طبقاً لعادات معينة أو فضائل محددة، ولكل فضيلة نموذج مثالي، موجود في المثل الأعلى الشامل، المثل الأعلى للخير. هناك مثل أعلى للإنسان، ومُثل عليا لفضائل الإنسان، وعندما يفعل ذلك، عندما تتطور طبيعته بانسجام، وتصبح كاملة تبعاً للمثل الأعلى، فإنه يكون رجلاً «عادلاً» أو خيّراً ، يكون مثالاً

حقيقياً للإنسان ويكون قد بلغ الخير الحقيقي. وفضلاً عن ذلك فإن الله عند أفلاطون يعمل في العالم بصفة مستمرة، ويكافح لتحقيق المثل الأعلى في العالم العيني الفعلي. الله نفسه لا ينفصل عن المثل الأعلى بل هو باستمرار لديه المثل الأعلى، لديه الأفضل: فهو العقل، وهو العناية الإلهية، وهو الذي يعمل في الكون. والله أيضاً مصدر العقل البشري، ويصوره أفلاطون بطريقة رمزية في «محاورة طيماوس»، على أنه هو نفسه الذي يشكل العقل البشري، لدرجة أن النفس العاقلة في الإنسان تشبه الله ومهمتها هي نفسها مهمة الإله، أعني تحقيق المثل الأعلى، تحقيق القيم في العالم. وهكذا يكون الإنسان حسب طبيعته مشاركاً لله: وفي ذلك تكمن رسالته أن يعمل نحو تحقيق المثل الأعلى، نحو تحقيق القيم. في حياته الشخصية، وفي حياة المجتمع والدولة. إن الله هو الذي وضع المعيار لا الإنسان، فيما يقول أفلاطون معارضاً بروتاجوراس، وغاية الإنسان هو أن يتشبه بالله إلى أقصى حد ممكن. ولا يقول أفلاطون شيئاً عن الإلزام الخلقي، فهو حقيقي، لكن من الواضح أنه يعتبر أن الإنسان ـ حتى إذا كان بلا وعي نظري كامل بهذه الحقيقة ـ يخضع للإلزام في حالة الفعل الذي يناسب الإنسان حقاً. ولا شك أن العقلانية الأخلاقية الموروثة من سقراط كانت عقبة في طريق التحقق الواضح للإلزام الخلقي والمسئولية. لكن أليست الأساطير عن الحياة المقبلة، والثواب والعقاب تتضمن بوضوح بعض التحقق للإلزام الخلقي؟. ومن المؤكد أن أفلاطون قدّم أساساً متعالياً لمضمون القانون الخلقي.، وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه بخصوص صورة أو شكل القانون الخلقي، الأمر المطلق، فيبدو أنه كان لديه إدراك معتم بواقعة أن هذا القانون الخلقي لو كان طبعه الأخلاقي ثابتاً ومشروعاً على نطاق كلي، فلابد أن يكون له أساس متعال، لا فقط من حيث المضمون بل من حيث الشكل أيضاً.

إذا ما انتقلنا إلى أرسطو وجدنا أن تحليلاً جميلاً للغاية للحياة الخيّرة أو الصالحة، وللفضائل الخلقية والعقلية، التي قام أرسطو بتحليلها على نحو أكثر كمالاً واتساقاً من أفلاطون. إلا أن القيم المتعالية عند أفلاطون قد نُسفت أو حلّ محلها صورة محايثة. صحيح أن أرسطو يدعو الإنسان للتفكير في الأشياء الإلهية ولمحاكاة تأمل الله لأسمى الموضوعات بقدر المستطاع لدرجة أنه يوجد، حتى بالنسبة لأرسطو نموذجاً أزلياً للحياة

البشرية. غير أن الحياة النظرية ليست ميسورة لمعظم الناس، بينما لا يقدم أرسطو من ناحية أخرى أي مبرر للإنسان للاعتقاد أنه مدعو للمشاركة فيما هو إلهي طالما أن الله - في ميتافيزيقا أرسطو على الأقل - لا يعمل بوعي وفاعلية في العالم. لم يعمل أرسطو أبداً على إعداد مركب مقنع من حياة الفضائل العقلية والحياة النظرية. والقانون الخلقي عند أرسطو يخلو - فيما يبدو - من أي أساس متعالٍ حقيقي من حيث الشكل والمضمون معاً فما الذي نستطيع أن نقوله لأي إنسان يتساءل عن الإلزام للحياة بالطريقة التي تقترحها الأخلاق Ethics..؟ في استطاعته أن يلجأ إلى المعايير الجمالية الشكل أو إلى «النزاهة»، وقد يستطيع أن يجيب أن العمل بطريقة مختلفة يعني أن نفقد هدف السعادة، الذي يبحث عنها الجميع بالضرورة، وتكون النتيجة أن يعمل المرء بطريقة غير عقلية، لكنه لا يترك مجالاً للالتجاء إلى الإلزام الخلقي ذي الأساس الراسخ في الحقيقة المطلقة.

فلاسفة اليونان المتأخرون - إذا استثنينا الأبيقورية - رأوا فيما يبدو ضرورة تأسس معيار للأخلاق على أساس مطلق. لقد أصرّت الرواقية على الواجب، وعلى الإرادة الإلهية، وعلى حياة العقل التي هي الحياة وفقاً للطبيعة، طالما أن الطبيعة العقلية للإنسان تصدر عن الله، العقل المتغلغل في كل شيء، الذي يعود إلى الله؛ ومن المؤكد أن وحدة الوجود هذه تنطوي على مشكلات أخلاقية، ومع ذلك فهم ينظرون إلى الأخلاق على أنها تعبير مطلق عما هو إلهي في الإنسان، وفي الحياة الإنسانية. ولما كان الله واحداً، إذا ما كانت الطبيعة البشرية ثابتة، فإنه لا يمكن أن يكون هناك سوى أخلاق واحدة. وسوف يكون ضرباً من المفارقة التاريخية Anachronism أن نقرأ في تعبيرهم عن «الواجب»، جميع المعاني التي اكتسبها هذا المصطلح في العصور الحديثة. فهم لهم على الأقل تصور معين للواجب وللإلزام الخلقي، حتى إذا ما كانت العبارة الواضحة في هذا التصور قد شوهتها فكرة الحتمية الناتجة عن مذهب وحدة الوجود عندهم. وفي مذهب الأفلاطونية المحدثة - أو مذاهبها - عن الأخلاق الصحيحة فقد كان هناك إصرار أنها تابعة للجانب الديني في الحياة البشرية، وفي ارتقاء الإنسان إلى الله؛ إلا أن ممارسة الحياة الخلقية نُظر إليه على أنه جانب متكامل من هذا الارتقاء، والإنسان - في ممارستها - يتطابق مع المعايير المؤسسة تأسيساً متعالياً. وفضلاً عن ذلك فإن أولئك الرومان الذين تطلعوا إلى الحياة

الخلقية، وألحقوا أهمية للقيم الخلقية، رأوا ضرورة تطهير فكرة الله وأن التشديد على العناية الإلهية يخدم في توضيح المنفعة العملية في تأسيس الأخلاق تماماً على الميتافيزيقا، بالتالي تصلح كتصديق تجريبي على التأكيد النظري لهذا الأساس.

[٧] من الطبيعي أن يؤدي ذكرنا للأخلاق ونسبة أساس متعال لها - إلى أن ينظر المرء ولو بإيجاز إلى الفلسفة اليونانية بوصفها أداة عقلية تمهيدية للمسيحية: تمهيد للإنجيل. غير أننا يمكن أن نسوق، فقط بعض الملاحظات ذلك لأن أي دراسة وافية للموضوع سوف تتطلب مساحة أكبر من تلك التي يمكن أن أخصصها له في هذا الفصل الختامي. (دراسة النظريات التي استمدتها الفلسفة المسيحية فعلاً من المفكرين اليونان بطريقة مباشرة أو غيرمباشرة، من الأفضل أن نحتفظ بها للمجلد التالي بحيث ندرسها مع الفلسفة في العصور الوسطى).

في فلسفة هيراقليطس نجد بدايات النظرية التي تقول بالعقل المحايث الذي يعمل في العالم، رغم أنه يتصور «اللوجوس ..Logos» على المستوى المادي، بوصفه متحداً مع النار الأولى (وهو تصورنقحته الرواقية في العصور المتأخرة) في حين أن «أنكساجوراس» أسهم بنظرية «النوس» بوصفه المبدأ الأول المحرك. لكن في الحالتين لم يكن ثمة سوى تلميحات عن التطورات التي سوف تأتي لاحقاً، ونحن لن نجد شيئاً مثل اللاهوت الطبيعي حتى نصل إلى أفلاطون. لكن إذا وجدنا بين الفلاسفة السابقين على سقراط أكثر قليلاً من تلميحات عن عقيدة الله (كما لابد أن نسميها) بوصفه السبب الأول الفعال (أنكساجوراس) وبوصفه النعمة الإلهية والعقل المحايث (هيراقليطس) - ونجد عند الفيثاغورية تعبيراً أكثر وضوحاً إلى حد ما عن التفرقة بين النفس والبدن. وسمو النفس على البدن وتفوقها عليه، وضرورة العناية بالنفس وحمايتها من التلوث، غير أننا نجد أن البحث - بالنسبة للفلسفة قبل سقراط ككل - كان يدور حول الطبيعة النهائية للعالم؛ وتصورها للعالم على أنه عالم ينظمه قانون، أكثر مما نجد عندها أية نظرية خاصة. (ربما باستثناء سيكولوجيا الأورفية الفيثاغورية) - التي تؤهلها لأن يُنظر إليها على أنها بأي معنى، تمهيد بعيد للإنجيل. تمهيد للعقل الوثني لكي يتقبل ديانة موحى بها. لأن تصور العالم المنظم بواسطة القانون هو الذي يؤدي، بطبيعته، إلى تصور المنظم والمشرّع، وقبل

ذلك هناك خطوة أبعد يمكن أن تُتخذ فقد كان من الضروري أن يصل إلى تفرقة واضحة بين النفس والبدن، بين اللامادي والمادي؛ ولقد مهدّت الأورفية والفيثاغورية الطريق لإدراك هذه التفرقة، رغم أن أفلاطون هو في الواقع الذي مدّ التفرقة الأنثروبولوجية الفيثاغورية بين المتعالي والظاهر، بين اللامادي والمادي.

سيكون صعباً أن نبالغ في أهمية أفلاطون في التمهيد العقلي للإنجيل في العالم الوثني. فنظريته في عالم المثل (عالم النموذج) ونظريته في العلّة النموذجية المفارقة. ونظريته عن العقل الذي يعمل في العالم، ويشكل هذا العالم على أفضل وجه، قد مهّدت الطريق بوضوح عن بُعد أمام القبول المطلق لفكرة إله واحد مفارق ـ محايث. ومن ناحية أخرى فإن أفلاطون بنظريته في خلود النفس البشرية وعقلانيتها، وبالجزاء، وبالتطهير الأخلاقي ـ جعل من السهل القبول العقلي للسيكولوجيا المسيحية، والزهد المسيحي، في حين أن تمسكه بالمعايير الأخلاقية المطلقة، التي تتطابق مع تعاليم أستاذه العظيم سقراط، والتلميحات التي أشار إليها، مثل التشبه بالله، كانت كلها تمهيداً بعيداً لقبول الأخلاق المسيحية. ولا ينبغي أن ننسى أن أفلاطون في محاورة «القوانين» قدّم الأسباب التي من أجلها ينبغي علينا أن نوافق على وجود عقل يعمل في الكون، وذلك يتنبأ باللاهوت الطبيعي المتأخر. لكنه بالأحرى الموقف الشامل الذي تغذيه الفلسفة الأفلاطونية ـ وأنا أشير إلى الايمان بحقيقة متعالية، وبقيم أزلية، وبالخلود، وبالاستقامة والصلاة، وبالعناية الإلهية ... الخ. وكذلك الموقف الذهني والانفعالي الذي يغذيه، منطقياً، مثل هذا الإيمان ـ أكثر من أي حجج نوعية خاصة تساعد في قبول المسيحية. صحيح أن فكرة التعالي على نحو ما تطورت عند الأفلاطونية المتوسطة، والأفلاطونية المحدثة، استخدمت ضِد المسيحية بحجة أن عقيدة التجسيد لا تتفق مع الطابع المتعالي لله: إلا أن الطابع المتعالي لله هو نظرية مكملة للمسيحية، ومن الصعب علينا أن ننكر أن الارتقاء الأفلاطوني فوق مادية الفلسفة قبل سقراط، كان عامل تمهيد نحو قبول ديانة تصر على حقيقة عُليا متعالية كما تتمسك بالطابع الدائم الثابت للقيم. ويتعرف المفكرون المسيحيون الأول، بالتأكيد، في الأفلاطونية على وشائج قربى، حتى ولو كانت بعيدة إلى حد ما، عن نظرتهم إلى العالم، وعلى الرغم من أن أرسطو قد أصبح فيما بعد عند الفلسفة المدرسية: الفيلسوف على الأصالة، فإن

الأوغسطينية وقفت على العكس في صف التراث الأفلاطوني. وفضلاً عن ذلك فإن العناصر الأفلاطونية ـ الأوغسطينية هي أبعد ما تكون عن أن تغيب تماماً في الفلسفة الأسكولائية التامة التي تبنت الأرسطية أعني فلسفة القديس توما الأكويني. وهكذا إذا كانت الأفلاطونية قد ساعدت بدرجة ما في تمهيد الطريق أمام المسيحية، وإذا كان ذلك إلى حد كبير من خلال المدارس اللاحقة التي طورت التراث الأفلاطوني ، فإنه يمكن أن يقال أيضاً إن المسيحية قد استمدت بعض «العتاد» الفلسفي من الأفلاطونية.

عند فلاسفة العصر الوسيط من أتباع التراث الأوغسطيني من أمثال القديس "بونافنتيترا" (الفيلسوف الذي كان أحد اعتراضاته الرئيسية ضد أرسطو أنه رفض مثالية أفلاطون). ومالت الأرسطية لأن تصبح معادية للمسيحية بسبب أنها عرفت في الغرب أساساً عن طريق الشراح العرب. (مثلاً من خلال تفسير ابن رشد لأرسطو ـ ربما بحق ـ على أنه أنكر مثلاً الخلود <u>الشخصي</u> للنفس البشرية). وعلى الرغم أنه من الصواب أن نقول إن تصور الله في "ميتافيزيقا" أرسطو، على أنه مستغرق في ذاته، ولا يكترث بالعالم أو الإنسان، ليس هو تصور المسيحية. ـ فإن من المؤكد أننا لابد أن نوافق على أن اللاهوت الطبيعي عند أرسطو كان تمهيداً لقبول المسيحية. فالله يبدو فكراً لا مادياً، مفارقاً وعلّة غائية مطلقة، وعندما أصبحت أمر المثل الأفلاطونية فيما بعد أفكاراً في عقل الله، وحدث ضرب من التلفيق بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو. مالت العلل الغائية والفعالة النهائية والمثالية إلى الاتحاد، وظهر تصور لـلحقيقة الواقعية جعل من السهل ـ أكثر مما لو كانت بطريقة أخرى ـ قبول المسيحية من وجهة نظر عقلية.

يمكن أن يقال الشيء الكثير بخصوص الفلسفة بعد أرسطو فيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده ،وليس في استطاعتي سوى أن أنتقي بعض النقاط أذكرها: <u>الرواقية</u> بمذهبها في اللوجوس المحايث، ورأيها في النعمة الإلهية في العالم، مع أخلاقها النبيلة، كانت عاملاً مهماً في العالم الذي زرعت ونمت فيه المسيحية. ومن الصواب تماماً أن الفلسفة الرواقية ظلت مادية من الناحية النظرية، وحتمية إنْ قليلاً أو كثيراً ـ لكن من الناحية العملية، كان هناك الإصرار على التشبه بالله، وعلى تطهير النفس، عن طريق ضبط النفس، والتربية الأخلاقية، وكذلك الاستسلام «للإرادة الإلهية»، وأثره الواسع في فكرة

«المواطنة العالمية» ـ الذي ساهم كتمهيد عند بعض العقول في قبول الديانة الكلية، التي تصر بعد أن تجاوزت مادية الرواقية ـ على أخوة البشر بوصفهم أبناء الله، وأدخلت تأثيراً ديناميا كانت الرواقية تفتقر إليه. وفضلاً عن ذلك فبمقدار ما كانت الرواقية الأخلاقية تلبية لحاجة معاصرة، للتوجيه والإرشاد الأخلاقي إلى الطريق السليم الذي يتبعه الفرد، الغارق في امبراطورية عالمية عظيمة. ولقد لبت المسيحية هذه الحاجة أفضل بكثير مما فعلت الرواقية ـ بأن لجأت إلى الإنسان البسيط غير المتعلم بطريقة يصعب على الرواقية أن تقوم بها، كما قدمت الأمل في سعادة كاملة في حياة مقبلة كحد للمحاولة الأخلاقية بطريقة امتنعت الرواقية ـ بمذهبها نفسه ـ عن القيام به.

إلى جانب الحاجات الأخلاقية الدقيقة للإنسان، هناك أيضاً قدرته الدينية. وهي تحتاج إلى الإشباع؛ وعلى حين أن ديانة الدولة عجزت عن تلبية هذه الحاجة. ولم تستطع الديانات السرية ، ولا حتى الفلسفة (في صورة أقل شعبية تماماً كما هي الحال مثلاً في الأفلاطونية المحدثة) ـ أن تقدم إشباعاً لها. لقد قامت [هذه الديانات] بتقديم الزاد لتطلعات الإنسان الروحية الأكثر عمقاً، ولكنها اتجهت في الوقت ذاته إلى تطوير وتكثيف هذه التطلعات، وكانت النتيجة أن وقعت المسيحية على أرض ممهدة بالفعل. وهكذا أصبحت المسيحية ـ بما لها من نظرية في الخلاص، ومذهب في أسرار الكنيسة، ومعتقداتها، ونظريتها في اندماج المسيح وتجسده من خلال عضوية الكنيسة، والرؤية الغائية لله، وتقدمها لحياة تعلو على الطبيعة هي الديانة السرية. بل إن لها ميّزة لا تقدر على الديانات السرية الوثنية، وهي أنها كانت ديانة تاريخية تقوم على أساس الحياة، والموت وقيامة الله ـ الإنسان، يسوع المسيح، الذي عاش وتعذّب في فلسطين في فترة تاريخية معينة، فهي تقوم على حقيقة تاريخية لا على أسطورة. أما بالنسبة لنظرية «الخلاص» التي وجدت عند المدارس الفلسفية. ونظرية وحدة الانجذاب الصوفي مع الله على نحو ما طورتها الأفلاطونية المحدثة. فقد كان ذلك مبالغاً في طابعه العقلاني للغاية بحيث يسمح بالإغراء الشعبي. وعلى الرغم من أن أسرار الكنيسة، وتقبل الحياة التي تعلو على الطبيعة التي تقدمها المسيحية لجميع البشر، متعلمين وغير متعلمين على السواء، الذين يتحدون مع الله، وهم غير كاملين في هذه الحياة، كاملين في الحياة الأخرى، وحتى من وجهة النظر الطبيعية

الخالصة. من الواضح أنها مكرسة ومخصصة لممارسة تأثير واسع جداً أكثر مما تستطيع الفلسفة بما هي كذلك أن تمارسه، حتى تلك الفلسفة التي اصطبغت بقوة بعناصر دينية. وفضلاً عن ذلك فإن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة غير تاريخية، بمعنى أن نظرية مثل «التجسيد» غريبة عن روحها؛ والديانة التاريخية ملزمة أن يكون لها إغراء شعبي أكثر من الفلسفة الميتافيزيقية، وعلى الرغم من الموقف الفاضح الذي يصدم الباحث الذي اتخذه بعض المفكرين المسيحيين الأول الذين تبنوا (على نحو طبيعي) عقيدة ميثرا Mithras[1] بصفة خاصة فيما يتعلق بالديانات السرية مع طقوسها التي تشبه أسرار الكنيسة. وهما معاً ديانات سرية شعبية. ولقد خدمت الأفلاطونية المحدثة في إعداد عقول الناس لقبول المسيحية، وربما اتجهت إلى أن تكون هي نفسها أعداء للمسيحية، وربما منعت بعض الأفراد من اعتناق المسيحية الذين كان من الممكن أن يفعلوا ذلك ما لم تتدخل. ولكن ذلك لا يعني أنهم لم يستطيعوا، ولن يستطيعوا، أن يخدموا كطريق للمسيحية لقد هاجم فرفريوس المسيحية، لكن ألم يصل القديس أوغسطين إلى المسيحية عن طريق أفلوطين؟..

لقد كانت الأفلاطونية المحدثة هي النفس الأخير، والزهرة الأخيرة، للفلسفة الوثنية القديمة. لكنها أصبحت في فكر القديس أوغسطين المرحلة الأولى في الفلسفة المسيحية، ولم تكن المسيحية بالطبع بأي معنى محصّلة الفلسفة القديمة، كلا ولا يمكن أن يقال عنها إنها مذهب فلسفي، وإنما هي ديانة موحى بها ومقدماتها التاريخية إنما توجد في اليهودية. لكن عندما بدأ المسيحيون في التفلسف ، وجدوا في أيديهم بالفعل مادة غنية، ومخزوناً من الأدوات الجدلية، والمصطلحات، والتصورات الميتافيزيقية ، وأولئك الذين آمنوا بأن العناية الإلهية تعمل في التاريخ، يصعب عليهم أن يفترضوا أن هذه المادة وتنقيحها عبر القرون كان ببساطة محض مصادفة فحسب.

❑❑❑

---

(١) الإله مثرا Mithras إله الحرارة والخصوبة والحياة في الأساطير الفارسية، وهو الوسيط بين الآلهة والناس عبده الفرس والهنود، والرومان واليونان جميعاً. وخلال الحقبة الرومانية انقلبت عبادة مثرا إلى ديانة سرية ... الخ - راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٤٢٤ - ٤٢٥ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٦٦ (المترجم).



ملحق رقم ١

بعض الاختصارات المستخدمة في هذا المجلد :

AËTIUS. Collectio placitorum (philosophorum).

ALBINUS. Didask. (Didaskalikos).

AMMIANUS MARCELLINUS Rerum gest. (Rerum gestarum libri 18).

AUGUSTINE. Contra Acad. (Contra Academicos).

C.D. (De Civitate Dei).

BURNET. E. G. P. (Early Greek Philosophy).

G. P., I. (Greek Philosospḥy. Part I, Tnales to plato).

CAPITOLINUS, JULIUS.. Vit. Mi Ant. (Vita Marci Antonini Pii).

CHALCIDIUS. In Tim. (Commentary on Plato's Timaeus).

CICERO. Acad. Prior. (Academica Priora).

Acad. Post. (Academica Posteriora).

Ad Att. (Letters to Atticus).

De Div. (De Divinatione).

De Fin. (De Finibus).

De Nat. D. (De Natura Deorum).

De Off. (De Offciis).

De Orat. (De Oratore).

De Senect. (De Senectute).

Somn. Scip.. (Somnium Scipionis).

Tusc. (Tusculanae Disputationes).

CLEMENS ALEXANDRINUS. Protrep. (Protrepticus).

Strom. (Stromata).

DAMASCIUS. Dubit. (Dubitationes et solutiones de primis principiis).

DIOGENES LAËrtius. Lives of the Philosophers.

Epictetus. Disc. (Discourses).

Ench. (Enchiridion).

EUDEMUS. Phys. (Physics, of which only fragments remain).

EUNAPIUS. Vit. Soph. (Lives of the Sophists).

EUSEBIUS. Hist. Eccl. (Historia Ecclesiastica).

Prep. Evan. (Preparatio Evangelica).

GELLIUS, AULUS. Noct. Att. (Noctes Atticae).

GREGOGY OF NAZIANZEN. Adv. Max.. (adversus Maximum).

HIPPLOYTUS. REF. (Refutationis omnium haeresium libri X).

JOSEPHUS. Ant. Jud. (Jewish Antiquities).

LACTANTIUS. Div. Inst. (Institutiones divinae).

LAMPRIDIUS. Alex. (Life of Alexander Severus).

AUREL. (Life of Aurelian).

LUCIAN. De morte Peregr. (De morte Peregrini).



ملحق رقم ٢
حاشية حول المصادر:

طالما أن بعض الفلاسفة لم يكتبوا شيئاً على الإطلاق من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد فُقدتْ أعمال كثير من الفلاسفة الذين كتبوا فلسفتهم ـ لذلك كان لابد لنا أن نعتمد في كثير جداً من الحالات على شهادة الفلاسفة المتأخرين في معلوماتنا عن مسار الفلسفة اليونانية.

المصدر الرئيسي لمعرفتنا بالعالم القديم فيما يتعلق بالفلسفة السابقة على سقراط هو كتاب ثاوفراسطس الذي عنوانه «الآراء الطبيعية» وهو كتاب لم يصلنا ـ لسوء الطالع ـ إلا في صورة شذرات. ولقد أصبح كتاب «ثافراسطس»[1] مصدراً لتأليف آخرين، والملخصات ولكتاب الآراء Doxographies الذين رتَّبوا في بعضها آراء الفلاسفة، تبعاً لموضوع ما، والآراء في بعضها الأخر معروضة تحت أسماء فلاسفة معينين. من النوع الأول كتاب Vetusta Placita (أقوال القدماء) لتلميذ مجهول «البوزيدونيوس» في النصف الأول من القرن الأول الميلادي، وهذا الكتاب ليس بين أيدينا الآن، إلا أن ديلز Diels قد بيّن أن هذا الكتاب كان موجوداً وأنه يقوم على أساس كتاب «ثاوفراسطس». ويشكل كتاب «أقوال القدماء» بدوره مصدراً رئيسياً لما يسمى «آراء آيتيوس»، (حوالي عام ١٠٠ ميلادية) وهو بدوره كتاب أفاد كأساس لكتاب «آراء فلسفية» منسوب إلى «بلوتارك» (مؤلف حوالي عام ١٥٠ ميلادية) وكتاب «ملخص الآراء» بقلم يوحنا ستوبليوس (في القرن الخامس الميلادي) في أول كتاب له عن «المقتطفات Eclogae»، وهذان الكتابان الأخيران هما أهم كتابين من كتب الآراء الموجودة بين أيدينا. وأصبح من الواضح أن مصدرهما الرئيسي هو كتاب «ثافراسطس» الذي هو بدوره المصدر الرئيسي ـ

---

(١) تلميذ أرسطو وصديقه وقد عاش حوالي (٢٣٢ ـ ٢٨٧) ورأس مدرسة اللوقيين بعد وفاة المعلم الأول، وقد كتب في علم الطبيعة، وعلم النبات، والمنطق، والسياسة، والشعر، والميتافيزيقا ... الخ. ولم يبق لنا من آثاره إلا القليل منها «تاريخ النبات» ويُعزى له حفظ آراء فلاسفة اليونان في كتاب «الآراء الطبيعية» (المترجم).

إن لم يكن المصدر الرئيسي ـ وإن لم يكن المصدر الوحيد ـ لكتاب «هيبوليطس»[1] الأول المسمى «تفنيد كل هرطقة» (وفيه يتم ترتيب الموضوع حسب الفلاسفة (المعنيين) أما بالنسبة للشذرات المنحولة على «بلوتارك» التي كان يستشهد بها يوسيبوس في كتابه «التمهيد إلى الأناجيل».

وهناك معلومات أخرى من آراء فلاسفة اليونان يزودنا بها مؤلفات مثل «ليالي آتيكا» بقلم أوليس جليوس (حوالي عام ١٥٠ ميلادية) وكذلك أعمال فلاسفة مثل: «بلوتارك، وشيشرون، وسكستوس امبريقوس». وأعمال آباء الكنيسة، وأعمال الكتاب المسيحيين الأول.. (ولابد أن نكون على حذر في استخدام مثل هذه المصادر التاريخية، طالما أن شيشرون ـ مثلاً يستمد معلوماته عن الفلسفة اليونانية المبكرة من مصادر وسيطة، في حين أن سكستوس أمبريقوس كان معنياً أساساً بدعم موقفه الشكي الخاص بأن يلفت النظر إلى الآراء المتناقضة عند الدجماطيقيين من الفلاسفة. أما بالنسبة لشهادة أرسطو فيما يتعلق بآراء السابقين عليه فينبغي أن لا ننسى أن أرسطو يميل إلى النظر إلى الفلاسفة السابقين ببساطة من وجهة نظر مذهبه الخاص ليرى في أعمالهم تمهيداً لما أنجزه. ولا شك أن موقفه من هذه المسألة له ما يبرره إلى حد كبير، لكن ذلك لا يعني أنه كان مهتماً باستمرار بتقديم ما نعتبره تفسيرًا موضوعياً وعلمياً خالصاً لمجرى الفكر الفلسفي). والشروح التي وضعها المؤلفون القدماء لأعمال مشاهير الفلاسفة كان لها أيضاً أهمية ملحوظة، وعلى سبيل المثال شروح سيمبلقوس على كتاب الطبيعة لأرسطو.

أما بالنسبة لحياة الفلاسفة فإن أهم كتاب في هذا الصدد هو كتاب «ديوجنز اللايرتي» (في القرن الثالث الميلادي) فهذا الكتاب مؤلف من مادة أُخذت من مصادر متعددة وغير متساوية القيمة فيكثر من مادة السير عبارة عن حكايات ونوادر، لا قيمة لها، و«قصص غير قابلة للتصديق»، وروايات مختلفة وأحياناً متناقضة، عن الحادثة الواحدة التي يرويها المؤلف، وروايات جمعها من كُتّاب ومصنفين سابقين. وسيكون من الخطأ الفادح من ناحية أخرى، أن نسمح للطابع، غير العلمي للكتاب، أن يحجب أهميته وقيمته الحقيقية الكبرى،

---

(١) القديس هيبوليطس (١٧٠ ـ ٢٣٥) من أوائل شهداء المسيحية كان رائداً للكنيسة الرومانية دافع عن نظرية «اللوجوس» فهاجمه البابا، نفاهما معا الامبراطور مكسيمنوس (المترجم).

فهارس مؤلفات الفلاسفة، ونحن ندين لديوجنز، بدين كبير، للمعلومات القيمة عن حياة وآراء فلاسفة اليونان. وعند تقديرنا للقيمة التاريخية لعبارات ديوجنز، فمن الواضح تماماً بل من الضروري أن نعرف (بقدر الإمكان) المصدر المعين الذي يرجع إليه في كل مناسبة، فإن العمل المجهد المثمر قد امتد بواسطة العلماء، حتى وصلنا إلى هذه المعرفة.

أما بالنسبة للتواريخ الزمنية لفلاسفة اليونان. فإن المصدر الرئيسي هو «تاريخ الأحداث» ـ لأبوللودورس الذي وضع أول تسلسل زمني للأحداث على أساس كتاب أراتوستين القوريناني «التاريخ الزمني للأحداث» (القرن الثالث قبل الميلاد) لكنه أضاف ملحقاً وصل به إلى حوالي عام ١١٠ق.م. ولم تكن هناك، بالطبع، مادة دقيقة تحت يد أبوللودورس. كما كان يستخدم منهجاً عشوائياً لربط حادثة ما في مطلع حياة الفيلسوف ـ يأخذها كما لو كانت تعني أن الفيلسوف في سن النضج (سن الأربعين) ثم يعود القهقري إلى الوراء حتى يصل إلى تاريخ ميلاد الفيلسوف. وبالمثل يأخذ كقاعدة عامة أن التلميذ يصغر عن أستاذه بأربعين سنة. ومن ثم فعلينا أن لا نتوقع أن هناك دقة في هذه التواريخ.

(بالنسبة لموضوع المصادر بصفة عامة راجع Ueberweg - Praechter «فلسفة القدماء» ص ١٠ ـ ٢٦ وهو يذكر تاريخ الأحداث لأبوللودورس ص ٦٦٧ ـ ٦٧١) . وكذلك كتاب A. Fairbanks «فلاسفة اليونان الأول» ص ٢٦٣ ـ ٢٨٨، وأيضاً لـ روبان L. Robin، «الفكر اليوناني وأصول الروح العلمية» ص ٧ ـ ٢٦ . وكذلك الشذرات التي نشرها ديلز.

ملحق رقم (٣)

كتب جديدة

١ - تواريخ عامة في الفلسفة اليونانية

ADAMSON, R. (ed. Sorley and Hardie). The Development of Greek Philosophy. London, 1908 .

ARMSTRONG, A. H. An Introduction to Ancient Philosophy. Methuen, 1947 .

BENN, A. W. The Greek Philosophers. London, 1914 .

BRÉHIER, E. Historire de la philosophie. Tome I. Paris, 1943 .

BURUET, J. Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato. Macmillan.

(This scholarly work is indispensable to the student).

ERDMANN, J. E. A JHistory of Philosophy, vol. I. Swan Sonnenschein, 1910.

(كان بروفسور اردمان مؤرخاً لامعاً في المدرسة الهيجلية).

GOMPERZ, TH. Greek Thinkers, 4 Vols. (Trs. L. Magnus.) John Murray.

ROBIN, L. La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris, 1923 .

Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit. London, 1928 .

RUGGIERO, G. DE. La filosohia greca. 2 vols. Bari, 1917.

(كان بروفسور دي روجيرو يكتب من منظور الهيجلية الجديدة الإيطالية).

STACE, W. T. A Critical History of Greek Philosophy. Macmillan, 1920.

STENZEL, J. Metaphysik des Altertums. Berlin, Oldenbourg, 1929.

(هام جداً خصوصاً في دراسة أفلاطون).
STOCKL, A. A Handbook of the History of Philosophy. Part I. Prescholastic Philosophy. Trs. by T. A. Finlay, S. J. Dublin, 1887.
UEBERWEG-PRAECHTER. Die Philosophie des Altertums Berlin, Mittler, 1926.
WERNER, C. La philosophie grecque. Paris, Payot, 1938.
ZELLER, E. Outlines of the History of Greek Philosophy. Kegan Paul, 1931.
(Revised by W. Nestle, translated by L. R. Palmer).

٢ ـ الفلسفة قبل سقراط

The best collection of the fragments of the Pre-Socratics is to be found in Hermann Diels' Vorsokratiker, fifth edition. Belin, 1934-5.
BURNET, J. Early Greek Philosophy. Black, 3rd edition, 1920; 4th edition, 1930. (This extremely useful work includes very many fragments).
COVOTTI, A. I Presocratici. Naples, 1934.
FAIRBANKS, A. The First Philsosopers of Greece, London, 1898.
FREEMAN, K. Companion to the Pre-Socratic Philosophers. Blackwell, 1949 (2nd edition).
JAEGER, WERXER. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.
ZELLER, E. A Jaistory of Greek Philosophy from the earliest period to the time of Socrates. Trs. S. F. Alleyne. 2 vol. Longmans, 1881.

٣ ـ أفلاطون

The Works of Plato are published, under the editorship of J. Burnet, in the Oxford Classical Texts. A Well-Known translation . in

five volumes, is that by B. Jowett. O. U. P., 3rd edition, 1892. There are also more literal translations.
ARCHER-HIND, R. D. The Timaeus of Plato. Macmillan, 1888.
CORNFORD, F. M. Plato's Theory of Knowledge. Kegan Paul, 1935.
(A translation of the Theaetetus and Sophist, with commentary).
Plato's Cosmology. Kegan Paul, 1937).
(A translation of the Timaeus, with running commentary).
Plato and Parmenides. Kegan Paul, 1939).
(Translation of the Parmenides, with commentary and discussion).
The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes. O.U.P.
DEMOS, R. The Philosophy of Plato. Scribners, 1939.
DIÈS, AUGUSTE Autour de Platon. Beauchesne, 1927.
Platon. Flammarion, 1930.
FIELD, G. C. Plato and his Contemporaries. Methuen, 1930.
The Philosophy of Plato. Oxford, 1949.
GROTE, C. Plato and the other Companions of Socrates. John Murray, 2nd edition, 1867.
HARDIE, W. F. R. A Study in Plato. O. U. P., 1936.
HARTMANN, N. Platons Logik des Seins Giessen, 1909.
LODGE, R. C. Plato's Theory of Ethics. Kegan Paul, 1928.
LUTOSLAwski, W. The Origin and Growth of Plato's Logic. London, 1905.
MILHAUD, G. Les philosophes-géomètres de la Grèce. 2nd edition, Paris, 1934.
NATORP, P. Platons Ideenlehre. Leipzig, 1903.
NETTLESHIP, R. L. Lectures on the Republic of Plato. Macmillan, 1898.

RITTER, C. The Essence of Plato's Philosophy. Geroge Allen & Unwin, 1933. (Translated by Adam Alles).
Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. 2 vols. Munich, 1910 and 1923.
Platon. Paris, 1936.
SHOREY, P. The Unity of Plato's Thought. Chicago, 1903.
STENZEL, J. Plato's Method of Dialectic O.U.P., 1940.
(Translated by D. G. Allan).
Zahl und Gestalt bei Platon and Aristoteles. 2nd edition. Leipzig-1933.
Platon der Erzieher. 1928.
Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik Breslau, 1917.
STEWART, J. A. The Myths of Plato. O.U.P., 1905.
Plato's Doctrine of Ideas. O.U.P., 1909.
TAYLOR, A. E. Plato, the Man and his Work. Methuen, 1926.
(No student of Plato should be unacquainted with this masterly work).
A Commentary on plato's Thimaeus. O.U.P., 1928.
Article on Plato in Encyc. Brit., 14th edition.
Platonism and its Influence. U.S.A. 1924 (Eng. Harrap).
WILAMOWITZ-MOELLENDORE, U. von. Platon. 2 vols. Berlin, 1919.
ZELLER, E. Plato and the Older Academy. Longmans, 1876.
(Translated by S. F. Alleyne and A. Goodwin).

The Oxford translation of the works of Aristotle is published in eleven volumes, under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross.

BARKER, E. The Political Thought of Plato and Aristotle. Methuen, 1906.

Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 14th edition.

CASE, T. Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 11 th edition.

GROTE, G. Aristotle. London, 1883.

JAEGER, WERNER. Aristotle. Fundamentals of the History of his Development. O.U.P., 1934.

(Translated by R. Robinson).

LE BLOND, J. M. Logique et Méthode chez Aristote. Paris. Vrin. 1939

MAIER. J. Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen. 1896. New edition, 1936.

Mure. G. R. G. Aristotle. Benn. 1932.

PIAT, C. Aristote. Paris, 1912.

ROBIN, L. Aristote. Paris, 1944.

ROSS, SIR W. D. Aristotle. Methuen, 2nd edition. 1930.

(A survey ot Aristotle's thought by a great Aristotelian scholar).

Aristotle's Metaphysics. 2 vols. O.U.P., 1924.

Aristotle's Physics. O.U.P., 1936.

(These two commentaries are invaluable).

TAYLOR, A. E. Aristotle. Nelson, 1943.

ZELLER, E. Aristotle and the earlier Peripatetics. 2 vols. Longmans, 1897.

ARMSTRONG, A. P The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.
(A very careful study of the origins and nature of Plotinian Neo-Platonism).

ARNOLD, E. V. Roman Stoicism. 1911.

BALLEY, C. The Greek Atomists and Epicurus. O. U. P.

BEVAN, E. E. Stoics and Sceptics. O. U. P., 1913.

Hellenistic Popular Philosophy. Cambridge, 1923.

BIGG, C. Neoplatonism. S.P.C.K., 1895.

BRÉHIER, E. Philon d'Alexandrie. Paris, 1908.

La philosophie de Plotin. Paris, 1928.

CAPES, W. W. Stoicism. S.P.C.K., 1880.

DILL, SIR S. Roman society from Nero to Marcus Aurelius. Macmillan, 1905.

DODDS, E. R. Select Passages illustrating Neoplatonism. S.P.C.K., 1923.

FULLER, B. A. G. The Problem of Evil in Plotinus Cambridge, 1912.

HENRY, PAUL (S.J.) Plotin et l'Occident. Louvain, 1934.

Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin. Bulletin de l'Academie royale je Belgique. 1937.

HICKS, R. D. Stoic and Epicurean. Longmans, 1910.

INGE, W.R. The Phiosophy of Plotinus. 2 vols.
3rd edition. Longmans, 1928.

KARKOWSKI, E. Plotin et le Paganisme Religieux. Paris. Denoël et Steele, 1933.

LEBRETON, J. (S.J). Histoire du Dogme de la Trinité.
Beauchesne, 1910.
MARCUS AURELIUS. The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Edited with Translation and Commentary by A. S. L. Farquharson. 2 vol.. O. U. P. 1944.
PLOTIONUS. The Enneads have been translated into English, in five vols. by S. Mackenna and B. S. Page. 1917 ` 30.
PROCLUS. The Elements ot Theology. O.U.P.
(A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds).
PEINHARDT, K. Poseidonios. Munich, 1921.
ROBIN, L. Pyrrhon et le Scepticisme Grec. Paris, 1944.
TAYLOR, T. Select Works of Plotinus (ed. G. R. S. Mead). G. Bell¶ Sons, 1929.
WHITTAKER, T. The Neo-Platonists. 2nd edition, Cambridge. 1901.
WITT, R. E. Albinus and the History of Middle Platonism. Cambridge,
ZELLER, E. The Stoics, Epicureans and Sceptics. Longmans. 1870.
(Translated by O. J. Reichel).
A History of Eclecticism in Greek Philosophy. Longmans, 1883.
(Translated by S. F. Assleyne).



المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .



المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك باروندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٠ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣١ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٢ - نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ - الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ - لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسي العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلي
٧٣ – نقد استجابة القارئ	جين . ب . تومبكنز	ت : حسن ناظم وعلي حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيمينوفا	ت : حسن بيومي
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	ت : سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمري
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوي
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	ت : محمود السيد علي
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالي
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقي	ت : أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العناني
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوي
٩٥ – مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سري محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
٩٨ – الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحي
١٠١ – النص الروائي (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبي	ت : عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣ – قبر ابن عربي يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجني	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوي
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	جيرار جينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسي	د. ماريا خيسوس روبييرامتي	ت : أشرف علي دعدور
١٠٧ – صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدي

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود علي مكي
١٠٩ – حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيدنسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	آرلين علوي ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادي پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهري سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	جون جراي	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقي	سيدريك ثورپ ديفي	ت : سمحه الخولي
١٢٦ – فعل القراءة .	فولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحي	ت : بشير السباعي
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق علي	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	باري ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	جوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تاروني	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيفال	ريشارد ڤاجنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلي السمري
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدوني	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاريد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة　　و . ب . ييتس　　ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – جان كوكتو على شاشة السينما　　رينيه جيلسون　　ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام　　هانز إبندورفر　　ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم　　توماس تومسن　　ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل　　ميخائيل أنوود　　ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة　　بُزُرج علَوى　　ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب　　ألفين كرنان　　ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة　　پول دى مان　　ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس　　كونفوشيوس　　ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال　　الحاج أبو بكر إمام　　ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك　　زين العابدين المراغى　　ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم　　بيتر أبراهامز　　ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى　　مجموعة من النقاد　　ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤　　إسماعيل فصيح　　ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة　　فالنتين راسبوتين　　ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق　　شمس العلماء شبلى النعمانى　　ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى　　إدوين إمرى وآخرون　　ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية　　يعقوب لانداوى　　ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية　　جيرمى سيبروك　　ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة　　جوزايا رويس　　ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤　　رينيه ويليك　　ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية　　ألطاف حسين حالى　　ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم　　زالمان شازار　　ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات　　لويجى لوقا كافاللى – سفورزا　　ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً　　جيمس جلايك　　ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى　　رامون خوتاسندير　　ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى　　دان أوريان　　ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح　　مجموعة من المؤلفين　　ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى　　سنائى الغزنوى　　ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير　　جوناثان كلر　　ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان　　مرزبان بن رستم بن شروين　　ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر　　ريمون فلاور　　ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع　　أنتونى جيدنز　　ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢　　زين العابدين المراغى　　ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم　　مجموعة من المؤلفين　　ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان　　صمويل بيكيت　　ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا　　خوليو كورتازار　　ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابند	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماريا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – من الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلي رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمني	نخبة	ت : فاروجان كازانجيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهري
٢٦١ – رحلة في فكر زكي نجيب محمود	زكي نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : علي يوسف علي
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلي	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكي
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزي ج٢	جلال الدين الرومي	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبري محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبري محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سي . باترسون	ت : شوقي جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية في مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوي
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جالاجوس	ت : محمود علي مكي
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمساني
٢٧٧ – الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزي
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندي الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوي	ت : جلال الحفناوي
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وايبرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : علي البمبي
٢٨٤ – هرقل مجنونًا	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامي	حسن نظامي	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – رحلة إبراهيم بك ج٢	زين العابدين المراغي	ت : محمود سلامة علاوي
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمي	أنتوني كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائي	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطي
٢٨٩ – ديوان منجوهري الدامغاني	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم الترجمة واللغة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسباني في القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسباني في القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالاباريه	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	جان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس جيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	آ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايترى اسبيفاك وكريستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – التاريخ الغربى للفن الحديث	دبليوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٢٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت — مارفن شبرد — ت : سامي صلاح

٢٣١ – عندما جاء السردين — ستيفن جراى — ت : سامية دياب

٢٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى — نخبة — ت : علي إبراهيم علي منوفي

٢٣٣ – الإسلام في بريطانيا — نبيل مطر — ت : بكر عباس

٢٣٤ – لقطات من المستقبل — آرثر س. كلارك — ت : مصطفى فهمى

٢٣٥ – عصر الشك — ناتالي ساروت — ت : فتحى العشرى

٢٣٦ – متون الأهرام — نصوص قديمة — ت : حسن صابر

٢٣٧ – فلسفة الولاء — جوزايا رويس — ت : أحمد الأنصارى

٢٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند — نخبة — ت : جلال السعيد الحفناوى

٢٣٩ – تاريخ الأدب في إيران جـ٣ — على أصغر حكمت — ت : محمد علاء الدين منصور

٢٤٠ – اضطراب في الشرق الأوسط — بيرش بيربيروجلو — ت : فخرى لبيب

٢٤١ – قصائد من رلكه — راينر ماريا رلكه — ت : حسن حلمي

٢٤٢ – سلامان وأبسال — نور الدين عبد الرحمن بن أحمد — ت : عبد العزيز بقوش

٢٤٣ – العالم البرجوازى الزائل — نادين جورديمر — ت : سمير عبد ربه

٢٤٤ – الموت في الشمس — بيتر بلانجوه — ت : سمير عبد ربه

٢٤٥ – الركض خلف الزمن — بونه ندائي — ت : يوسف عبد الفتاح فرج

٢٤٦ – سحر مصر — رشاد رشدى — ت : جمال الجزيرى

٢٤٧ – الصبية الطائشون — جان كوكتو — ت : بكر الحلو

٢٤٨ – المتصوفة الأولون في الأدب التركي جـ١ — محمد فؤاد كوبريلي — ت : عبد الله أحمد إبراهيم

٢٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة — آرثر والدرون وآخرين — ت : أحمد عمر شاهين

٢٥٠ – بانوراما الحياة السياحية — أقلام مختلفة — ت : عطية شحاتة

٢٥١ – مبادئ المنطق — جوزايا رويس — ت : أحمد الأنصارى

٢٥٢ – قصائد من كفافيس — قسطنطين كفافيس — ت : نعيم عطية

٢٥٣ – الفن الإسلامي في الأندلس (هندسية) — باسيليو بابون مالدونالد — ت : علي إبراهيم علي منوفي

٢٥٤ – الفن الإسلامي في الأندلس (نباتية) — باسيليو بابون مالدونالد — ت : علي إبراهيم علي منوفي

٢٥٥ – التيارات السياسية في إيران — حجت مرتضى — ت : محمود سلامة علاوى

٢٥٦ – الميراث المر — بول سالم — ت : بدر الرفاعي

٢٥٧ – متون هيرميس — نصوص قديمة — ت : عمر الفاروق عمر

٢٥٨ – أمثال الهوسا العامية — نخبة — ت : مصطفى حجازى السيد

٢٥٩ – محاورات بارمنيدس — أفلاطون — ت : حبيب الشاروني

٢٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة — أندريه جاكوب ونويلا باركان — ت : ليلى الشربيني

٢٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة — آلان جرينجر — ت : عاطف معتمد وآمال شاور

٢٦٢ – تلميذ بابنبرج — هاينرش شبورال — ت : سيد أحمد فتح الله

٢٦٣ – حركات التحرر الأفريقي — ريتشارد جيبسون — ت : صبري محمد حسن

٢٦٤ – حداثة شكسبير — إسماعيل سراج الدين — ت : نجلاء أبو عجاج

٢٦٥ – سأم باريس — شارل بودلير — ت : محمد أحمد حمد

٢٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب — كلاريسا بنكولا — ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البراق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – رية المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر

٤٠٤ – تعويذة الحسي	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان في القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسباني المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوي
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامي عمارة
٤١٠ – خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوي بغورة
٤١١ – همس من الماضي	جينيفر أكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفي بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخاري
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوي
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبي الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية	جين هاثواي	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبي للإسكندرية	جون مارلو	ت : نسيم مجلي
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي	روي متحدة	ت : أشرف محمد كيلاني
٤٢٢ – رحلة لاكتشاف أفريقيا	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامي	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعي	ت : محمود سلامة علاوي
٤٢٦ – الفلاليش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – باندراس الطاغية	باي إنكلان	ت : ثريا شلبي
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافي
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندزجي كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجي كليموفسكي	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكيافلي	باتريك كيري وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدي الجابري
٤٣٤ – الرومانسية	دونكان هيث وجودي بورهام	ت : عصام حجازي
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجي رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٩٢٩١ / ٢٠٠٢





هذا هو المجلد الأول من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، نقدمها للمرة الأولى إلى المكتبة العربية، فليس هناك - فيما نعلم - كتاب عن تاريخ الفكر الغربى بأسره بمثل هذا القدر من الاتساع والشمول والعمق. والمؤلف هو فردريك كوبلستون (١٩٠٧-١٩٩٤) الفيلسوف الإنجليزى وعالم اللاهوت الشهير الذى بدأ مشروعه الضخم لإصدار هذه الموسوعة الكبرى ابتداء من عام ١٩٤٦؛ حيث أصدر المجلد الأول الذى نقدمه لك اليوم عن اليونان والرومان فى سبعة وأربعين فصلاً، ثم أعقبه المجلد الثانى عن الفترة من أوغسطين حتى ولترسكوت، والمجلد الثالث من وليم الأوكامى حتى سواريز، وهكذا حتى المجلد التاسع الذى انتهى منه عام ١٩٧٥. وقد استغرق فى تأليفها ما يقارب ثلاثين عاماً، وسوف تصدر ترجمتها العربية تباعا بهدف إثراء المكتبة الفلسفية.

فهى موسوعة لا غنى عنها لطالب الفلسفة، بل لكل مثقف.